



Augustinus.

Von Otto Cohausz S. J.

Vieles wurde zur Jubelfeier dieses Großen bereits geschrieben und geredet. Man feierte Augustin als den großen Denker, als theologisches Genie, als Bahnbrecher einer neuen Zeit, als Mystiker, als Geschichtsphilosophen, als Kirchenvater. Dem Charakter dieser Zeitschrift entsprechend, dürfte uns der große Afrikaner besonders als Priester interessieren.

I.

Priester gibt es, deren Weg in ununterbrochener Folge licht und ohne Krisen bedeutender Art vom Taufstein zum Altare führte. Zu diesen Begnadeten gehörte unser Heiliger nicht. Wer, der den am 13. November 354 Geborenen als Knaben in den Straßen seiner Vaterstadt sah, ihn als Gymnasiasten in Madaura oder als Studenten in Karthago belauschte, ihn als Rhetor zunächst in seiner Heimat, dann in Rom und Mailand beobachtete, hätte je in ihm den zukünftigen Priester und Bischof der Kirche vermutet! Er selbst wohl am allerwenigsten.

Vom Heidentum kam der Mann her. Mochte ihm auch das hohe Glück einer christlichen Mutter beschieden sein, die ihm die Anfangsgründe der christlichen Lehre beibrachte, so blieb er doch bis zum dreiunddreißigsten Jahre ohne Taufe, und die wenigen eingesogenen christlichen Gedanken versanken bald in der Flut der ihn um-

gebenden heidnischen Umwelt. Noch standen ja in seiner Vaterstadt überall heidnische Tempel und Denkmäler, noch sah er heidnische Opfer rauchen und heidnische Feste mit ganzer Pracht sich entfalten. Nicht nur das nahm seinen kindlichen Geist gefangen: Der heidnische Vater Patrizius gab nicht das beste Beispiel, und auch das ganze Leben seiner Altersgenossen war wenig erbaulich. Der schwächliche, schwarzäugige, dabei leidenschaftliche Sohn der Monika tat es den andern gleich. Das Sitzen in der Schule war ihm ein Greuel. Um so mehr liebte er es, mit seinen Spießgefährten lärmend auf den Straßen, öffentlichen Plätzen und in den Wäldern umherzustreifen, dem Ball-, Nuß- und Vogelspiel obzuliegen, Obstbäume zu plündern, Eltern und Lehrer zu belügen, in Straßenschlachten sich zu messen, in allem seinen Gefährten den Rang abzulaufen und andere nichtsnutzige Dinge zu treiben.¹⁾ Er selbst gesteht später: „Ein so kleines Kind und doch schon ein so großer Sünder!“

Früh erwachte in dem Knaben die afrikanische Sinnenglut, und verhängnisvoll wurden ihm die Pubertätsjahre. Schwärmerische Liebe ergriff seine weiche, gefühlvolle Seele. Wäre es nur bei edler Freundschaft geblieben, aber, wie er selbst gesteht, entstieg dem Abgrund bald der Dunst unlauteren Begehrens.²⁾ Alles das wurde in Madaura durch die Lektüre der heidnischen Dichter genährt. Der Gymnasiast verfiel der Sentimentalität und unedlem Genießen. In Karthago dann nahm ihn die Sinnenlust ganz gefangen, obschon er in den Studien sich auszeichnete. Wie es bei vielen Mitstudenten Brauch war, hielt auch er eine Geliebte in seinem Haus. Sie wurde Mutter seines Sohnes und blieb auch seine Begleiterin, als er als Rhetor nach Rom und Mailand zog. Auch dort blieb er im Sündenpfehl haften.

Seine weiteren Interessen bewegten sich ebenfalls kaum über den Rahmen seiner heidnischen Zeitgenossen hinaus: epikureischer Lebensgenuß im Dienste holder

¹⁾ Konf. 1 B.

²⁾ Konf. 2 B. 1 K. ff.

Musen, Musik, ästhetische Ergötzungen, Dichtkunst und geistreiche Unterhaltungen füllten seine Tage. Als Rhetor gefeiert zu werden, schien ihm das Höchste des Lebens.

Doch eins ließ ihn bei alledem doch nicht zur Ruhe kommen: sein tiefer Erkenntnisdrang und heißer Glücksdurst. Beide fühlten sich von dem Gegebenen nicht befriedigt und strebten, weiter hinter die Schleier der Sinnenwelt vorzudringen. Doch auch dieser Drang sollte für Jahre wieder die Quelle neuer Verwickelungen und Abirrungen werden.

Der junge Forscher war in die Netze der Manichäer geraten. Besaß er von früher her noch einen einigermaßen rechten Gottesbegriff, so wurde dieser in der neuen Schule nun vollständig verzerrt. Gott erschien dem Sucher nunmehr als körperliches Wesen, dem eine andere Urmacht, das Prinzip alles Bösen, gleichwertig gegenüberstand. Geriet er dadurch schon in eine der christlichen Lehre ganz entgegengesetzte Denkrichtung, so wurde das noch verstärkt durch die verwirrende Kosmologie und Astrologie der neuen Lehrer, denen er, geblendet durch ihr Versprechen tiefer Erkenntnis, wenigstens zeitweilig anhing. Besonders unheilvoll wirkte aber ihr zersetzender Kampf gegen die Bibel. Durch geschickte Sophistereien, bestechende Herausarbeitung aller anstößigen Stellen und durch geistreichen Spott verstanden sie es, das Wort Gottes den Augen des stolzen Jüngers der Antike lächerlich zu machen, so daß er jetzt selbst nicht nur einer ihrer eifrigsten Anhänger, sondern auch ihr Werber wurde. Gelang es ihm schon in seinen Studentenjahren, seine Freunde zu der Sekte herüberzuziehen und benützte er in Privatgesprächen jede Gelegenheit, gegen sie das Christentum herabzusetzen, so eröffnete er als Rhetor später eigene Vorlesungen, um Christi Lehre zu bekämpfen. Sein Bild zeigt ihn uns so als Sklaven der Venus, Verehrer heidnischer Musen, Lieblingsgast des Parnasses, blinden Verfechter des Manes, epikureischen Feinschmecker — und den soll die Welt einst als Priester am Altare Christi schauen?

II.

Trübe Aussichten! Doch warte nur ab! Laß die Gnade und Barmherzigkeit Gottes sich einst dieser verwüsteten Seele bemächtigen! Sie wird unter all dem Schutt viel Edelkraft entdecken: Wahrheitsdrang, Begeisterung für Hohes und Edles, Geistestiefe, Schönheitssinn, Lebensverlangen, Glücksdurst, Herzensweichheit, Freundschafts- und Liebesfähigkeit, Opfergeist, Darstellungsgabe, Arbeits- und Mitteilungsdrang. Sie wird alle diese hohen Anlagen von den Schlacken befreien und sie auf ihren wahren Gegenstand, Gott, lenken, auf Gott, die letzte Wirklichkeit und Größe, die Urwahrheit, Urschönheit, Urgüte, das höchste Lebensgut, die allüberragende Liebe. Sie wird neben diesen edlen Anlagen aber auch den Nöten dieser Seele entgegenkommen: dieser Sündennot, dieser Gewissensunruhe, diesem vergeblichen Ringen nach Reinheit; sie wird ihr in Christus, seiner Kirche, seiner Gnade und seinen Sakramenten das Heil offenbaren. Und einmal von Gott und seinem Sohne erfaßt, werden alle diese Edelkräfte und Sehnsüchte sich abwenden von den bisher verehrten Götzen, sich mit ihrer ganzen Glut auf Gott und sein Reich stürzen, ihn wie mit zehn Armen umfassen, ihn um so mehr lieben, als sie ihn früher nicht liebten, um so treuer ihm anhangen, als sie ihn früher nicht kannten, um so freudiger aus ihm schöpfen, als sie so lange darbtten und endlich in ihm fanden, was sie so lange vergeblich suchten.

In Gott und Christus endlich befreit und beseligt, werden sie nun auch sich gedrängt fühlen, das Geschenkte weiter zu schenken, Gott und Christus allen bekannt zu geben, alle zu ihnen zu führen und ihnen die gleichen Segnungen zu vermitteln, deren sie theilhaftig wurden.

So wandelt sich der stolze Jünger der Weltweisheit in den demütigen Bekenner des christlichen Glaubens, der Bewunderer der lebensfrohen Musen in den Verehrer des Kreuzes, der Epikureer in den Aszeten, der Tischgenosse des Parnasses in den Schüler Golgothas, der Werber des Irrtums in den schärfsten Verfechter der Wahrheit, der

heidnische Rhetor in den christlichen Prediger, der Knecht der Sünde in den Herold aller Tugenden, der Kündler antiken Lebensgenusses in den Apostel des Evangeliums.

Der Weg dahin aber war lang und verschlungen. Man erlasse es mir, ihn eingehend hier zu schildern, liegt er doch in den Bekenntnissen klar gezeichnet vor uns. Nicht geschah die Bekehrung Augustins plötzlich wie die seines Gegenbildes Paulus. Sie war die reife Frucht eines etwa fünfzehnjährigen Kampfes zwischen Gnade und Leidenschaft. Ergreifend ist es zu lesen, wie diese große Seele trotz aller Verirrungen doch weiter nach dem Höchsten forscht und ruft, wie sie trotzdem immer wieder irdischen Göttern und der Sinnenslust anheimfällt, sich, von Gott angezogen und gestachelt, in ihren Fesseln windet, ächzt und stöhnt, wie langsam eines ihrer Vorurteile nach dem andern schwindet, ihr Licht heller, ihre Kraft stärker wird, bis sie endlich im Garten unter einem Baume, von überströmender Gnade gepackt, den vollen Bruch mit der Vergangenheit vollzieht und sich endgültig Gott in die Arme wirft.

Noch hielt der gefeierte Stadtrhetor Mailands, um Aufsehen zu vermeiden, die auf diesen Gnadenaugenblick folgenden zwanzig Tage bis zum Schulschluß aus. Dann jedoch legte er sein Amt nieder, sagte sich los von der Welt, von seinem bisherigen Streben, seiner Sünden- genossin und seinen Genüssen und begab sich mit seiner Mutter Monika, seinem Sohne Adeodatus und einigen gleichgesinnten Freunden nach Cassiakum, einem ihm zur Verfügung gestellten Landgut in Mailands Nähe. Dort in der Einsamkeit hielt er Umschau über seine Vergangenheit und Zukunft, prüfte sich und machte sich mit der Heiligen Schrift und allem vertraut, was ihm zum Christen noch fehlte. In der Osternacht, am 25. April 387 wurde er, der Dreiunddreißigjährige, vom heiligen Ambrosius getauft. Wohl selten machten sich die Gnadenwirkungen des Sakramentes so bemerkbar wie bei unserem Neophyten. Ein Licht, eine Kraft, eine Wonne durchströmte ihn, daß es ihm süß war, alle Nichtswürdigkeiten zu missen, deren

Entbehrung er bis dahin für unerträglich gehalten hatte. Gott selbst zog in seine Seele, süßer als alle früheren Freuden (Bekenntnisse).

III.

Nun ward aber auch ein vollendeter Schlußstrich unter das ganze bisherige Leben gezogen. Der alte Mensch war begraben, ein neuer erstand. Augustin macht ganze Sache. Noch bleibt er einige Monate in Italien, dann begibt er sich in seine Vaterstadt Tagaste zurück, bezieht ein vom Vater ererbtes Landhaus und wandelt es in ein Kloster um. Dort führt er mit einigen Freunden ein abgeschiedenes Leben nach bestimmter Ordnung in gemeinsamen Gebeten, Meditationen, Fasten und Schriftstudium. Aus dem früheren Rhetor wurde ein Mönch; doch war auch der Rhetor nicht völlig tot. Die zwischen den geistlichen Übungen bleibende Zeit benützte Augustin, um die in Mailand angefangenen Bücher zu vollenden. Sie handelten über die freien Künste, Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Mathematik, Philosophie, Musik und Poesie. Erholung gewährten Dicht- und Tonkunst. Wegen dieser noch zu „weltlichen“ Beschäftigung glaubt der Geistesmann sich später entschuldigen zu müssen. „Ich hatte nur eine Absicht: junge Leute oder Menschen einer andern Zeit . . . nicht plötzlich von ihren zarten Gedanken und fleischlichen Leidenschaften loszureißen . . . Ich versuchte, sie nach und nach durch Belehrung davon abzubringen und sie durch die Liebe zur unvergänglichen Wahrheit, zu Gott, dem einzigen Meister aller Dinge hinzulenken . . . Wer jene Bücher liest, wird erkennen, daß ich mit Dichtern und Sprachlehrern nur *gezwungen durch die Notwendigkeit der irdischen Reise* verkehrt habe und nicht in der Absicht, mich unter ihnen *niederzulassen*. So habe ich, da ich selbst noch nicht gefestigt war, den Weg der Schwachen gewählt, statt mich mit schwächlichen Flügeln ins Leere zu stürzen.“

So erbaulich das neue Leben war; so barg es doch eine Gefahr. Immer war Augustin dem glückseligen Lebensgenuß nachgegangen. Früher ob seiner Leidenschaften, Unruhen, Gewissensnöte, seines unsicheren Tastens war

der ihm nicht zuteil geworden; jetzt aber in der sorglosen Einsamkeit, jetzt, da ihn im Besitze Gottes Trost und Frieden erfüllte, die Muße ihm dazu Gelegenheit bot zu den früher liebgewonnenen ästhetischen und wissenschaftlichen Feinschmeckereien zurückzukehren, durfte er mit vollem Behagen aus übernatürlichen und natürlichen Freudenquellen zugleich trinken. Lag darin nicht aber die Versuchung dem alten Epikureismus in höherer Form wieder zu verfallen, sich für immer in diese Einsamkeit zu verschließen, um ihre feinen Genüsse zu schlürfen?

Gott hatte vorgesorgt. Schon durch Augustins Naturanlage. Mochte dieser auch noch so sehr die Einsamkeit und das abgeschiedene Mönchsleben lieben, der ihm angeborene und durch die lange Lehr- und Disputiertätigkeit ausgewachsene Mitteilungs- und Kampfesdrang ließ ihn nicht ruhen. Selbst von Irrtümern befreit, mußte er nun auch seinen früheren Leidensgenossen die Binde von den Augen reißen, nun selbst beglückt, auch sie zum Glücke führen. So beginnt er denn von seiner stillen Zelle aus zu schreiben, in zahlreichen Abhandlungen zu streiten, zu mahnen. Besonders ist es der ihm früher so verhängnisvolle Manichäismus, dem er Todfeindschaft ankündigt. Viele seiner Briefe entstammen auch dieser Zeit. Nebenher hielt er dann noch öffentliche Vorlesungen und schließlich wurde er wegen seiner Anwaltsbegabung und vielen Verbindungen von seinen Mitbürgern gern um Rat und Hilfe angegangen.

IV.

Aber Gott ging noch weiter: Er zog ihn aus der Klausur heraus ins Priesterwirken. Bekannt ist, wie die Wahl geschah. Ein Beamter des Kaisers in Hippo hatte Augustin um seinen geistigen Beistand bitten lassen. Der begab sich hin und besuchte auch eine Predigt des greisen Bischofs Valerius in der Basilika. Der Oberhirt sprach gerade eindringlich über den Priesterangel und mahnte, dem abzuhefen. Einige der Zuhörer hatten den Mönch von Tagaste erkannt, deuteten auf ihn, und schon bemächtigten sich entschlossene Gesellen seiner, schlepten

ihn vor die Stufen des Bischofsitzes und riefen: „Augustin soll Priester werden!“

Mochte der Vorschlag diesen noch so unerwartet treffen, mochte er ob seiner Unwürdigkeit erschrecken, ob der Verantwortung aufweinen, alles Sträuben blieb ohne Erfolg. Das Volk drohte nach echt afrikanischem Brauch mit Aufruhr; der demütige Mann glaubte in diesem Vorfall Gottes Willen zu erkennen und gab nach. Durch Handauflegung des Bischofs wurde der Einsame Priester, und das Licht, das sich unter dem Scheffel für immer zu verbergen gedachte, auf den Leuchter erhoben. Das war im Jahre 391, also vier Jahre nach seiner Bekehrung.

Zu plötzlich war die Berufung gekommen: Der Neugeweihte erbat sich noch einige Zeit der Zurückgezogenheit, um sich noch besser vorbereiten zu können. Dann trat er sein neues Amt an. Gegen damaligen Brauch übertrug Valerius ihm die Predigt und den Unterricht der Taufbewerber. Das gab viel Arbeit, und auch die Gefahr des Sichausgießens lag nahe. Dem wollte der ob seiner Vergangenheit noch für sich fürchtende und das Einsiedlerleben liebende Neupriester vorbeugen. Als Priester wollte er Aszet bleiben. Mit Erlaubnis seines Bischofs errichtete er ein Kloster vor der Stadt, ähnlich wie er es in Tagaste besessen hatte. Aus ihm sollten im Laufe der Zeit eine Reihe von Priestern und Bischöfen hervorgehen. Dorthin zog Augustin mit einigen anderen Klerikern. Das Leben vollzog sich gemeinschaftlich, die Kleidung war einfach, die Regel weise angepaßt, die Nahrung mäßig, fast nur aus Gemüse und ein wenig Wein bestehend. Das Mahl würzten Lektüre und anregende Gespräche. Gebet und Studium füllten einen großen Teil des Tages aus. Streng hielt der Vorsteher auf Reinlichkeit und Nächstenliebe. Bekannt ist das von ihm im Refektor angebrachte Distichon: „Wisse ein jeder, der die Fehlenden liebt zu zerfleischen, daß er unwürdig ist, an diesem Tische zu sitzen.“

In dieser Einsamkeit strebte Augustin in unermüdlicher Selbstbeobachtung und Selbstverleugnung nach Selbstheiligung. Hier bereitete er unter Gebet und Studium

seine Predigten und Unterweisungen vor. Dahin kehrt er nach getanem Dienst vom Lärm der Stadt zu neuer Sammlung zurück.

Die brauchte er, denn sein neues Arbeitsfeld bot der stechenden Dornen gar viele. Den größten Teil Hippos hatten Heiden, Häretiker und Schismatiker inne. Frech erhoben die Donatisten das Haupt, aber auch die Manichäer rückten zu neuem Ansturm vor. Mit Flammeneifer griff Augustin sie in Wort und Schrift an, zerhieb mit seiner haarscharfen Beweisführung ihre Trugschlüsse und machte sie in öffentlicher Auseinandersetzung mundtot. Aber die Schlangenbrut erzeugte immer neue Häupter; die Übermacht war groß, die Abwehr mühsam.

Aber auch die Arbeit an den Katholiken zeigte sich als mühselig. Übelstände aller Art: Gastmähler an heiliger Stätte, abstoßende Unmäßigkeit, eheliche Untreue hatten sich eingeschlichen. Da Valerius zu gebrechlich und schwach war, oblag der ganze Kampf gegen sie dem neuen Gehilfen. Der aber sollte bald erfahren, was es heißt, dem Volke althergebrachte, liebgewonnene Gebräuche stören zu wollen. Man unterbrach seine Predigten, murrte, drohte mit Aufruhr. Doch der Sittenverbesserer ließ sich nicht einschüchtern, und seiner von Liebe und Eifer getragenen Beredsamkeit gelang es schließlich doch, in mancher Beziehung Wandel zu schaffen. Bitterer für ihn war es, daß sich aus Kreisen seiner Standesgenossen Neid erhob und daß man Verleumdungen gegen ihn ausstreute. Unter anderem wurde er beschuldigt, einer Büsserin einen Liebestrank verabreicht zu haben. So sollte ihm auch diese Bitterkeit wahrer Gottesdiener von Anfang an nicht fehlen.

V.

Alles das aber war nur ein Vorspiel des Kommenden. Ob der demütige Mann auch Einsprache erhob, Valerius, unter der Last des Alters und Amtes erliegend, erkor ihn zu seinem Mitbischofe und ließ ihn 395 weihen. Noch im gleichen Jahre starb der greise Oberhirt, und Augustin trat sein Erbe an.

So stand denn der frühere Heide und Beamte des römischen Staates schon acht Jahre nach seiner Umkehr als Bischof an der Spitze einer Provinz der Kirche.

Wie als Priester setzt er auch als Bischof seine klösterliche Lebensweise fort. Fast mehr noch als damals strebte er, seines hohen Amtes eingedenk, nach eigener Selbstheiligung. Das Ringen war oft schmerzlich. Man denke nicht, mit der Taufe seien alle Anfälle des Bösen von ihm abgefallen. Gewiß, Todsünden blieb er ledig, Enthaltensamkeit war ihm geworden (10 B. 30 K.), aber wie er selbst in den um diese Zeit entstandenen Bekenntnissen schildert, klopfen alte, tief eingewurzelte Gewohnheiten doch noch bei ihm an. Rührend ist die Demut und Offenheit, mit der er seine Kämpfe schildert, wie Freude mit Kummernis in ihm streitet: „Geht es mir schlecht, so sehne ich mich nach dem Glück, geht es mir gut, so fürchte ich mich vor Unglück“;¹⁾ wie noch immer fleischliche Bilder in ihm haften, bis in Traum und Nacht ihn verfolgen,²⁾ wie die alte ungeordnete Wißbegier und der Ehrgeiz ihn noch anfechten.³⁾ „Wer vermöchte aufzuzählen, von wieviel verächtlichen Kleinigkeiten täglich unser Vorwitz in Versuchung geführt wird und wie oft wir ausgleiten!“⁴⁾ Rührender aber noch ist, zu sehen, wie streng er mit sich ins Gericht geht, wie sehr darauf bedacht er ist, die letzte Spur von Eblust,⁵⁾ von Freude an Schönheit,⁶⁾ Vorwitz⁷⁾ zu ertöten, ja wie er selbst fürchtet, im Genuß des kirchlichen Gesanges zu viel dem Eigentriebe nachzugeben.⁸⁾ Am rührendsten aber zeigt er sich, wie er ob all dieser Mängel nie verzagt, sondern sie Gott empfiehlt. „Soll ich auf anderes meine Hoffnung setzen als auf deine wohlbekannte Barmherzigkeit, da du doch begonnen hast, mich umzuwandeln?“⁹⁾ „Siehe, ich verberge meine Wun-

¹⁾ Bek. 10 B. 28 K.

²⁾ K. 30.

³⁾ K. 36. 37.

⁴⁾ K. 30.

⁵⁾ K. 31.

⁶⁾ K. 35.

⁷⁾ K. 35.

⁸⁾ K. 33. 34.

⁹⁾ K. 36.

den nicht; du bist der Arzt, ich bin krank; du bist barmherzig, ich bin armselig.“¹⁾)

Ist auf diese Weise so für das ihm Wichtigste, die Selbstheiligung, Sorge getragen, strebt der neue Bischof nun auch sich das noch fehlende wissenschaftliche Rüstzeug beizulegen, und staunen muß man, wie bald er über ein reichstes, sicheres theologisches Wissen verfügt und es in ununterbrochenem Fleiß stets noch ergänzt und vertieft.

So ausgerüstet, tritt er nun sein Amt an. Wir sahen schon: leicht zu bearbeiten war das ihm anvertraute Feld nicht. Aber der neue Bischof ergreift mit Mut und Tatkraft den Hirtenstab, auf nichts anderes mehr bedacht als auf das Gedeihen der Kirche Gottes, Ausrottung der Irrlehren, Förderung der Seelen und entschlossen, sein Ganzes dafür einzusetzen.

Die erste ihm obliegende Pflicht war die Predigt. Augustin unterzog sich ihr mit solchem Eifer und Geschick, daß er als einer der größten Prediger aller Zeiten dasteht. Die früher erworbene Dialektik, Gedankenfülle, allseitige Geistesbildung, dichterische und rednerische Schulung kam ihm dabei zustatten. Seine Hauptkanzel stand in der „Basilika des Friedens“, wohl der einzigen den Katholiken in der Donatistenübermacht noch gelassenen Kirche. Augustin predigte fast täglich, oft mehrmals am Tage. Und das fast fünfunddreißig Jahre lang! Schriftliche Ausarbeitung war dabei selbstverständlich unmöglich. Aber durch seine langen und vielseitigen Studien, seine tägliche Beschäftigung mit der Heiligen Schrift, seine rege Gebetsvereinigung war er befähigt, nach gründlicher Durchbetrachtung seines Stoffes und eifrigem Gebet Vorträge zu bieten, die nicht nur Staunen erregten, sondern auch zur Fundgrube für alle kommenden Zeiten wurden. Im Gegensatz zu Chrysostomus, der vorwiegend das praktisch-moralische Gebiet bearbeitete, behandelt Augustin neben diesem mit Vorliebe dogmatisch-spekulative Fragen. Hauptgewicht legt er auf die Heilige Schrift.

¹⁾ K. 28.

Der Improvisation entsprechend, läßt die Form der von Schnellschreibern mitgeschriebenen Predigten manches zu wünschen übrig. Die Einheit fehlt nicht selten, Wiederholungen, Weitschweifigkeiten, matte Stellen mochten den ungetrübten Genuß stören, doch alles das wird bei der Vorzüglichkeit des Ganzen vergessen. Anfangs noch den antiken Rhetor mit bewußt gepflegten oratorischen Sprachkünsten verratend, steigt Augustin aber bald immer mehr zur Einfachheit herab. Als geborener Redner bleibt er stets rednerisch, so daß er auch verwöhntere Geister fesselt; aber er will jetzt gesundes Brot brechen, nützen, nicht nur ergötzen. In seiner Homiletik vom Jahre 426 betont er, im Gegensatz zu andern solle der christliche Lehrvortrag sich in erster Linie nicht durch Schönheit, sondern durch Klarheit, nicht durch Wortgeklänge und gesuchte Redewendungen, sondern durch Verständlichkeit auszeichnen. Wo es gelte, der Fassungskraft des Volkes entgegenzukommen, solle er auch die Kritik der Literaten über seine einfache Ausdrucksweise nicht scheuen!¹⁾ Nach dieser Anleitung handelte Augustin selbst. Früher als Rhetor gewohnt, in Hörsälen die Geisteselite mit Wortkünsten zu unterhalten, neigt er sich nun als Prediger zu einfachen Bauern, Bürgern, Sklaven, Händlern und Weiblein herab und redet ihnen in väterlichem Tone zu.

Neben der Predigt nahm die Unterweisung der Taufbegehrenden ihn arg in Anspruch. Auch darin zeigte er einen solchen Eifer und ein solches Geschick, daß er auch heute noch als Muster für Katecheten dasteht. Allen Klassen weiß er sich wunderbar anzupassen, doch klagt er selbst, daß die Gelehrten und Rhetoren ihm wegen ihres Geistesstolzes das härteste Kreuz bereiten. Nicht läßt er darum nach, diesen erst einmal die Demut einzuhämmern.

War er so der eigentlichen Pfarrseelsorge in seiner Stadt gerecht geworden, so trat jetzt die Verwaltung der Diözese an ihn heran. Er erließ Synodalschreiben, hielt Klerusversammlungen, sorgte für Nachwuchs, verfaßte Anweisungen für die priesterliche Ausbildung und Amts-

¹⁾ De doct. chr. 4. 5. 7. 9.

führung, hielt Visitationen ab, wandte seine Sorge den gottgeweihten Witwen und Jungfrauen zu, für welche letztere er eine eigene Ordensregel entwarf, die bis heute noch fortlebt. Seiner besonderen Liebe erfreuten sich die Armen und Notleidenden. Außerordentlich mildtätig, ließ er ihnen reichlich aus den vorhandenen Kircheneinkünften zufließen und mahnte auch alle Besitzenden, sich ihrer zu erbarmen. Für Kranke erbaute er Hospize, für arme Wanderer Gasthöfe.

Wäre es mit diesen geistlichen Aufgaben noch getan gewesen, aber als katholischer Oberhirt der Stadt hatte er nun auch noch Beziehungen zu den kaiserlichen Prokonsuln, Beamten, Militärs, Tribunen, Richtern zu pflegen — eine lästige Sache. Mehr noch aber quälte ihn die Vermögensverwaltung seines Sprengels. Die Kirche Afrikas erfreute sich ausgedehnter Ländereien. Mit seiner Erhebung zum Bischof wurde Augustin Großgrundbesitzer. So mußte er denn die Ein- und Auskünfte regeln, Bauten aufführen, oft selbst hoch zu Roß die vielen Höfe aufsuchen, Verträge schließen, untreue Pächter zur Rede stellen, Getreide-, Wein- und Obstbau überwachen, Klagen von Tagelöhnern und Herren entgegennehmen. Man versteht, welche Abtötung das für einen Mann sein mußte, der freiwillig die Armut gewählt und keine größere Sehnsucht und Freude gekannt hatte, als fern von den Geschäften der Welt stillem Gebet und beschaulichem Studium zu leben.

Doch auch da galt dem Heiligen die Pflicht höher als die Neigung. Musterhaft regelte er die Finanzen, drang auf Sparsamkeit, empfahl seinen Geistlichen, ihren Gütern zugunsten der Gemeinschaft zu entsagen, um so das Beispiel der Armut zu geben und um so mehr Geld für seine Armen zu gewinnen. Aber waren ihm aus demselben Grunde auch Schenkungen willkommen, so mied er doch peinlich alles, was als klerikale Gewinnsucht gedeutet werden oder was Angehörige beim Geschenkbereiten verletzen konnte. Manche reiche Schenkung wies er aus diesem Grunde ab.

Noch mehr Mühen als die Vermögensverwaltung verschaffte ihm aber sein Amt als Sachwalter. Schon infolge seines Ansehens, seiner Beziehungen und Kenntnisse, wurde er von vielen um Rat und Hilfe angegangen. Dazu kam aber noch, daß die Bischöfe des damaligen Afrika vom römischen Kaiser auch zu weltlichen Richtern ernannt waren. So wurde Augustin denn von Klageführenden geradezu bestürmt, mit einer Unsumme von Prozessen, meist kleinlichen und unnützen, belästigt und selbst von Schurken hintergangen. Bisweilen will ihn der Überdruß packen. Sie mögen es ihm bei seinem Seelenheil glauben, sagt er einmal seinen Zuhörern, daß er bestimmte Stunden lieber mit Gebet und Studium verbringe, anstatt sich mit ihren verdrießlichen Prozessen zu befassen; und doch, täglich schenkt er bis Mittag den Hilfesuchenden Gehör, an Fasttagen bis Abend. Dazu erledigt er zahllose Briefe, in denen ringende Seelen sich an ihn wandten.

Aber auch alles das füllte Augustins Geist und Tatkraft noch nicht aus. Weit über seine Diözese hinaus ging sein Blick in die große Zeitströmung mit ihren Zeitfragen. Ob es sich nun um die damaligen Irrlehren handelt, um Erbsünde, Erlösung, Willen und Gnade, Vorausbestimmung und Beharrlichkeit, um Ehe, Jungfräulichkeit, Kasuistik, Irrtumslosigkeit der Schrift, Hermeneutik, philosophische Seelen- und Ideenlehre, Taufe, Fragen der Kirchenverfassung und des Kirchenrechtes, göttliche Weltregierung: in allem zeigt er sich beschlagen und greift in Wort und Schrift ein. Überfliegt man nur die damals verfaßten Bücher, Abhandlungen und Briefe, muß man geradezu über die Universalität seines Wissens und die Spannkraft seines Geistes staunen, denen bei solcher Amtsüberbürdung noch eine solche Flut von schriftlichen Erzeugnissen dogmatischer, moralisch-theologischer, exegetischer, philosophischer, geschichtsphilosophischer und kirchenrechtlicher Art möglich war.

Alle diese Schriften aber schrieb der Heilige nie der alleinigen Freude an der Wissenschaft halber, sondern nur, um den Seelen zu nützen. Aus apostolischem Herzen

sind sie geboren, persönlich empfunden, persönlich drängend und werbend gestaltet. Er fürchtete noch nicht, auch tief wissenschaftliche Abhandlungen in Rhetorik und Volkstümlichkeit zu kleiden. Das seelsorgliche Erfassen der Massen stand ihm höher als der Ruhm, bei den Wissenschaftlern als Wissenschaftler zu gelten.

Zu guter Letzt lag dem Heiligen noch eine bittere und mühevolle Aufgabe ob: feindliche Wölfe von seiner Herde abzuwehren. Manichäer, Donatisten und Pelagianer stürmten nacheinander vor. Am schlimmsten trieben es die Donatisten. Hatten sie doch bereits den größten Teil von Nordafrika mit Bischöfen und Priestern zum Abfall verführt, zahllose Kirchen an sich gebracht und dabei drangen sie noch immer weiter vor. Schweigen wäre Sünde gewesen. Das um so mehr, als sie die gläubigen Katholiken grausam verfolgten, schlugen, töteten, ihre Gehöfte überfielen, in Brand setzten und selbst katholische Priester marterten. Einem gewaltigen Kämpfer gleich, trat Augustin ihnen entgegen. Mit dem ganzen Rüstzeug seines Geistes schleuderte er ihnen durch Wort und Schrift Angriff auf Angriff entgegen, zerschlug er ihre Waffen. Ein Mann der Milde, war er Feind jeder Gewalt und hoffte anfangs durch belehrende, versöhnliche Schriften und ruhige Aussprachen allein die Gegner zu gewinnen. Aber er sollte sich täuschen: seine Schriften wurden verdreht, in den Versammlungen schrie man ihn nieder, die Gewalttaten nahmen zu. Da sah auch er, der Seelenhirt, sich schließlich gezwungen, die Hilfe der Staatsmacht herbeizurufen. Wieder ein Beweis, wie Abwehr durch Gedanken allein oft nicht ausreicht, der Kämpfer für Gottes Sache vielmehr auch oft in die Arena der Politik hinabsteigen muß!

Noch tobten diese Kämpfe, da durchdrang die Schreckenskunde von dem Einfall der Barbaren in Italien und der Eroberung Roms Nordafrika. Mit seinem scharfen Blick sah Augustin den Untergang seines geliebten Römerreiches voraus. Bald landeten auch an der afrikanischen Küste zu 80.000 Menschen, davon 15.000 Krieger,

Geiserichs Horden, verwüsteten planmäßig die afrikanischen Provinzen, rückten sengend und brennend sogar Hippo näher. Man hielt den Untergang der Welt für gekommen. Da war es noch einmal der jetzt fünfund-siebzigjährige Oberhirt, der Glauben und Mut aufrecht hielt und seine Herde stärkte. Selbst da noch, als seine Stadt von den Feinden eingeschlossen war. Aber nun war seine Stunde gekommen. Alter, Arbeitslast und besonders die letzten Katastrophen hatten seine letzte Kraft gebrochen. Von heftigem Fieber darniedergestreckt, ließ er sich die heiligen Sakramente reichen und gab, während die Trompeten von den Wällen her schmetterten, seine Seele dem Schöpfer zurück. Ein Gedanke tröstete ihn dabei: daß er seit seiner Bekehrung sich ganz für Gott und sein Reich eingesetzt habe. Es war am 28. August 430.

So lebte, wirkte und starb dieser Große, der als Sünder und Zweifler begonnen hatte. Dürfen wir Gottes Absichten bei diesem eigenartigen Lebenslauf zu deuten versuchen? Das vierte Jahrhundert trug zwei Welten in seinem Schoß: eine absterbende und eine aufgehende, Heidentum und Christentum, Götzenherrschaft und Gottesglaube, Weltweisheit und Evangelium, antike Diesseitskultur und christliche Jenseitshoffnung, die Moral Epikurs, Zenos und die der Bergpredigt, olympische Sinnenfreudigkeit und die Lebensstrenge der Krippe, hochmütiges Vertrauen auf eigene Kraft und demütige Anlehnung an Gottes Gnade, eleusinische Menschenbildung und Menschentum nach dem Urbilde von Golgotha.

Beide Welten lagen im Streit. Die eine Welt wollte werden, die andere nicht weichen. Trotz allen Vordringens des Christentums, war ein Gemisch beider geblieben, das durch die Sekten noch erhöht wurde. Reinliche Scheidung und endgültige Absage an das überlebte Alte tat not. Aber nicht bloß Absage: neben den Irrtümern enthielt die Antike noch der bleibenden Kulturwerte gar viele. Sie hieß es zu sammeln, aus dem Untergange zu retten; mit der neuen Religion zu verbinden. Um das alles zu erreichen, bedurfte es eines Führers und Baumeisters von größtem

Ausmaß, eines Führers und Baumeisters, der das beiderseitige Geistesgut in sich aufgenommen, dabei die Trostlosigkeit der alten und das Beglückende der neuen Religion in sich erfahren hatte, um so seine Zeitgenossen von der Ohnmacht der einen und der Überlegenheit der anderen überzeugen und alle Feinde Christi mit ihren eigenen Waffen schlagen zu können.

Zu solcher Aufgabe war niemand geeigneter als Augustin. Deshalb ließ Gott ihn sich alle Bildung der Zeit aneignen, deshalb ihn wohl auch alle Tiefen der heidnischen Lebensart durchwandern. Nach langem Ringen den Weg findend, wußte er den suchenden Zeitgenossen den Weg zu zeigen, nach langem Sündenleben von der Gnade der Barmherzigkeit geläutert, ihnen die Kraft des Kreuzes Christi zu predigen, zerbrochen und doch wieder erhoben, sie die erste Grundtugend: Demut und Gottvertrauen zu lehren und zugleich allen, auch den Gesunkensten, Mut zur Umkehr zu machen.

Aber nicht nur seinen, sondern auch kommenden Zeiten sollte er Führer werden. Denn was auch sie innerlich bewegen wird, in ihm ist es zuerst zum Austrag gekommen, und viele Probleme, die uns beschäftigen, finden wir in seinen Schriften bereits im voraus gedacht. Haben diejenigen recht, die ihn den letzten antiken Menschen nennen, so nicht minder jene, die ihn als ersten modernen Menschen bezeichnen — natürlich seine Kirchlichkeit vorausgesetzt. Allen Zeiten aber — so scheint es — sollte er durch sein eigenes Leben das Tiefste des Christentums künden: die menschliche Unzulänglichkeit und die Kraft der Gnade Christi. So zeigt sich auch an ihm wieder, wie die Vorsehung alles von einem Ende zum andern erfaßt und weise ordnet.¹⁾

¹⁾ Z. G. vgl. *Augustin: Confessiones. De civitate Dei. Enchiridion. Sermones. De catechezandis rudibus.* — *Bardenheuer: Gesch. d. altchristl. Literatur*, 4. Band, Herder. — *Bertrand: Der heilige Augustin*. Schöningh. — *Treffliche Predigten über Augustin*, zumal für die Jugend, bietet: *Sommers: Aurelius Augustinus*. Paderborn 1930.

Zu P. Horvath's Buch „Eigentumsrecht nach dem heiligen Thomas“.

Von Jos. Biederlack S. J.

II. Teil.

6. *Der Eigentumserwerb nach Horvath.* Wie geht nun eine bis dahin noch freie, allerdings aber mit „dem allgemeinen, gemeinsamen, gleichberechtigten Benützungsrecht“ belastete Sache in das Eigentum eines einzelnen Menschen oder einer Gruppe derselben über? Der Übergang wird vollzogen durch Arbeit, d. h. durch die Bearbeitung des Dinges; denn (S. 111) „nur durch diese werden äußere Dinge mit dem Stempel des eigenen Geistes (des Bearbeiters) versehen. Dadurch, daß der Mensch seine Ideen verwirklicht, die äußeren Dinge nach ihnen formt, haucht er etwas von seiner Seele in sie hinein, teilt ihnen etwas aus seinem innersten Wesen, seinem Eigentum, mit, stellt infolgedessen eine Verbindung her, die früher nicht existierte, kraft deren das bearbeitete Ding auf ihn als seine Ursache hinweist, gleichsam von ihm weitere Verfügung in der neu empfangenen Seinsweise erwartet.“

Die bisherige Lehre sieht die Aneignung, die Okkupation als ursprünglichste Erwerbsquelle an. Aber darauf antwortet Horvath mit der Frage: „Was trägt der Mensch durch die Okkupation von seinem Ich in das okkupierte Ding hinein? Gar nichts. Höchstens seinen Willen, es zu bearbeiten. Also erst durch die Arbeit wird es zu seinem Eigentum und durch den kundgegebenen Bearbeitungswillen erscheint uns das positive Recht oder die bloße Konvention der Okkupanten berechtigt, die Okkupation zu einer Eigentumsquelle zu gestalten“ (S. 112). Wie sich Horvath die Folgerungen zurechtlegt, die sich aus seiner Ansicht ergeben, und wie er der Schwierigkeit zu entgehen versucht, wenn jemand im Dienste anderer, also deren Sache bearbeitet, und wenn, was ja ganz gewöhnlich ist, viele nacheinander ein Ding bearbeiten, es „mit dem Stempel ihres Geistes versehen“, müssen wir hier übergehen und uns nur mit der allgemeinen Behauptung beschäftigen, es müsse die Arbeit „als die naturrechtlich einzige Quelle des Eigentums anerkannt werden“ (S. 112).

Was ist von dieser Lehre zu sagen? Vorerst, daß sie nicht die des heiligen Thomas ist. Im art. V. derselben, qu. 66, die von Horvath vielfach zitiert wird, fragt Thomas: „Utrum furtum semper sit peccatum?“ und bringt unter den Einwendungen, die man etwa gegen die notwendig

sich ergebende bejahende Antwort bringen könnte, auch die, es eigne sich doch der Finder einer Sache, die ihm nicht gehöre, also einer *res non sua*, einer *res aliena*, diese doch an; da der Diebstahl eine *ablatio rei alienae* ist, müßte ja auch der Finder, der die gefundene, ihm noch nicht gehörende Sache für sich behält, ein Dieb genannt werden, was man doch keineswegs zugeben könne. Das der Einwurf. Was antwortet Thomas? Er unterscheidet zwischen dem Auffinden solcher Dinge, die keinem Eigentümer angehört haben, wie z. B. solcher, die aus dem Meere stammen, von diesem ausgeworfen und nun am Meeresstrande gefunden werden („*sicut lapilli et gemmae, quae inveniuntur in littore maris*“), ferner von Schätzen, die von altersher vergraben sind, so daß der Eigentümer sich nicht mehr auffinden läßt, und denjenigen Dingen, die von ihren noch auffindbaren Eigentümern *verloren* wurden. Wer diese letzteren sich aneignet, ohne die Absicht, dem Eigentümer, wenn er sich finden läßt, sie rückzugeben, begeht einen Diebstahl; die ersteren aber, die in niemandes Eigentum gestanden oder deren Eigentümer sich nicht auffinden läßt, kann der Finder sich aneignen („*occupanti conceduntur*“). Daß solche wertvolle Steine, Muscheln, Perlen, vergrabene Schätze erst durch Bearbeitung Sache des Finders werden, davon sagt Thomas kein Wort, seine Antwort lautet einfach: „*talia occupanti conceduntur*“, der Aneignende kann sie für sich behalten.

Nach Horvath würde also der Finder von Perlen am Meeresstrande, der Finder von Gold und sonstigem kostbaren Metall, der Entdecker von Kohlenlagern, Erdölquellen u. s. w. u. s. w. erst dann Eigentümer dieser Dinge, wenn er sie bearbeitet. Ist das nicht gegen den jedem Menschen angeborenen Rechtssinn? Schlägt eine solche Theorie nicht jeder gesunden praktischen Vernunft ins Gesicht? Und was ist erst mit demjenigen, der von einem andern ein Geschenk annimmt, was mit dem Erben, der eine, vielleicht sehr reiche Erbschaft annimmt? Nach dem jedem angeborenen Rechtssinne erlangen sie das Eigentumsrecht an der geschenkten Sache oder an der Erbschaft durch die rechtsgültige Annahme derselben, durch den äußerlich kundgegebenen inneren Willensakt der Annahme. Diese Schwierigkeit kommt auch Horvath zum Bewußtsein. Wie hilft er sich über diese hinweg? Er hilft sich mit einem „Urtitel“; so schreibt er (S. 112): „Es ist daher das Erbrecht keine von dem Urtitel wesentlich verschiedene Erwerbsquelle. Erworben wurde es (das auf den Erben übergehende Ding) nur einmal durch die

Arbeit, aber auch ein- für allemal, solange der Urerwerber virtuell in seinen Nachfolgern fortlebt. Das positive Recht mag die Übertragung regeln, aber eine neue Erwerbsquelle vermag es nicht zu schaffen.“ Aber dieser Urtitel haftet dem Dinge doch auch an in den Händen des Diebes? Und vor allem möchten wir doch wissen, welche Titel eines rechtmäßigen *derivativen* Erwerbes es gibt. Daß diese Theorie das ureigenste Produkt Horvaths ist und lediglich eine Ausflucht, daß er ferner für diesen Urtitel auf den heiligen Thomas sich nicht berufen kann, brauchen wir nicht zu sagen. Nur sei bemerkt, daß die Reformisten, denen Horvath mit seinem Buche zuhulfe kommen möchte, nur mit den gegenwärtig geltenden Übertragungsformen des Eigentums von dem einen Besitzer auf den andern sich beschäftigen und behaupten, der jetzt lebende Mensch könne nur durch Arbeit das Eigentum seines Nebenmenschen erwerben. Mit der Berufung auf einen „Urtitel“ ist deshalb auch den Reformisten nicht gedient.

7. Im Vorübergehen sei ein anderes Beispiel angeführt für die Unzuverlässigkeit des Verfassers in der Erklärung des heiligen Thomas. Horvath unterscheidet (S. 110) eine physische und eine psychische Persönlichkeit. Die physische Persönlichkeit (das Kind) „bleibt bis zu ihrer vollen Entwicklung ein fremdes Eigentum, ein Eigentum derjenigen, die zu ihrer Bildung mitgewirkt haben. Die Kinder sind moralisch ein Teil der Eltern, aliquid parentum, über welche *sie das volle Verfügungsrecht haben*. Wir finden daher die Arbeit als eine Quelle des Eigentums bei der natürlichen Verbindung gleichsam als Ausgießung der eigenen Persönlichkeit in fremde Dinge, als das vielfältigende Element derselben.“ So führt Horvath also das Recht der Eltern über ihre Kinder auf die Erzeugungs- „Arbeit“ zurück, um dies mit dem Zentralgedanken von der Arbeit als Quelle des Eigentumsrechtes in Übereinstimmung zu bringen. Näher hierauf einzugehen, erübrigt sich. Dann fährt der Verfasser also fort: „Durch Arbeit wird das psychische Ich erworben. Welch eine mühsame Tätigkeit die Abstraktion in sich schließt, durch die die intellektuellen Schätze gewonnen werden! Welche Mühe kostet es, die unbändigen Kräfte des affektiven Lebens im Zaum zu halten, sie zu erziehen! Ohne Arbeit entwickelt sich nicht ein geordnetes Ich, ein menschliches Wesen, sondern es gedeiht nur die Bestie. Durch die Arbeit wird infolgedessen alles, was zur psychischen Persönlichkeit gehört, zu einem unantastbaren Eigentum, das uns

zur freien Verfügung zu Gebote steht.“ Was ist dazu zu sagen? Der heilige Thomas sagt weder an der Stelle, auf welche der Verfasser in der Fußnote sich beruft (II. II. quaest. 57 art. 2) noch an irgend einer anderen Stelle, die Eltern hätten über das physische Ich ihres Kindes ein volles Verfügungsrecht. Gerade das Gegenteil sagt er auch an der genannten Stelle. Zu diesem physischen Ich gehört doch der Leib des Kindes, die Glieder und Sinne desselben auch vor der Erlangung des psychischen Ichs. Als *menschliches Wesen* steht das Kind seinen Eltern so gegenüber wie jeder andere Mensch. Den Eltern steht das Recht zu und obliegt die Pflicht der Erziehung ihres Kindes, der Sorge für die körperliche und geistige Entwicklung desselben, und so können sie dasselbe auch strafen. Derjenige aber, dem der Schutz der Rechte in der Gesellschaft obliegt, hat auch das Recht des Kindes gegen seine eigenen Eltern, falls diese z. B. die körperliche Integrität verletzen würden, in gleicher Weise zu schützen, wie gegen einen Angriff von einer anderen Seite. „Filius“, sagt Thomas an der von Horvath zitierten Stelle, „prout consideratur ut quidam homo, est aliquid secundum se subsistens ab aliis distinctum. Et ideo in quantum est homo, aliquo modo ad eos est iustitia“. Insofern das Kind ein Mensch ist, besteht nach Thomas zwischen ihm und seinen Eltern die bilaterale Relation der strengen, ausgleichenden iustitia, von der dort die Rede ist. Thomas stellt demnach das Recht der Eltern wesentlich anders dar, als man nach Horvath meinen müßte.

Ganz richtig sagt Horvath, im Grunde genommen müßte das *Gewissensforum* aller auf die Gestaltung der Besitzverhältnisse Einfluß habenden Menschen genügen; wenn das Gewissen aller richtig urteilte und dann alle nach diesem richtig orientierten Gewissen vorgehen, würde das Übel bald behoben sein, und auch keine Gefahr einer Wiederkehr desselben bestehen. Da aber dieses Forum bisher nicht ausgereicht hat und auch in Zukunft nicht ausreichen wird, weil es nicht mächtig genug ist, um mit genügendem Erfolg die ungeordneten Triebe der Menschen zu zügeln, muß es noch ein anderes, mit Machtmitteln ausgestattetes Forum geben. Wo findet sich ein solches? Man denkt da wohl zuerst, meint Horvath zunächst wieder ganz richtig, an *die Kirche*, welche ja nicht nur die unfehlbare Auslegerin auch des Naturgesetzes ist, sondern auch die Aufgabe hat, die Menschen von dem ungeordneten Jagen nach dem Besitze von Erdengütern zurückzuhalten. Aber, sagt er: „Ich orientiere mich gegen

dieses Forum“. Und auch hierin muß man ihm recht geben. Denn die Kirche hat es nie als ihre Aufgabe angesehen, im Einzelnen in die Besitzverhältnisse an den Erdengütern einzugreifen. Sie hat eine andere, weit höhere Aufgabe; sie folgt hierin dem Beispiele ihres göttlichen Stifters. Als einst ein Mann an den Heiland herantrat und ihn um Entscheidung und Schlichtung des Erbschaftsstreites bat, den er mit seinem Bruder hatte, gab Christus die Antwort (Lk 12. 14): „Wer hat mich, o Mensch, zum Richter oder Erbteiler unter euch eingesetzt?“ Er leugnete damit keineswegs, daß er über die gehörige Kenntnis verfüge, noch auch, daß er die erforderliche Autorität besitze, um diesen Erbstreit nach Recht und Gerechtigkeit zu entscheiden. Er leugnete nur, daß er die *Aufgabe* habe, mit solchen Sachen sich zu befassen; zu viel Höherem sei er in die Welt gekommen. Dasselbe sagt die Kirche von sich und überläßt solche Besitzstreitigkeiten denen, welche die Naturordnung zur Regelung rein natürlicher Angelegenheiten bestellt und befähigt hat, d. h. dem *Staate* und den von ihm bestellten *Richtern*. Sie ist zu Höherem bestimmt, zur Lenkung und Leitung der Menschen auf ihr übernatürliches Ziel hin.

Muß man deshalb P. Horvath darin zustimmen, daß er sich in dieser Sache „gegen die Kirche orientiert“, so darf man ihm doch nicht zustimmen hinsichtlich des Grundes, den er anführt, und der Autorität des heiligen Thomas, auf die er sich beruft. Die Kirche soll nur über moralische Mittel verfügen. „In Bezug“, schreibt er S. 149 mit unmittelbarer Bezugnahme auf nur einen Teil der Neuordnung, „auf die Verwaltung und Verteilung des Überflusses orientiere ich mich meinerseits gegen die Kirche, die als von Gott eingesetzte Pflegerin der Armen ihr Amt sicher am besten versehen würde. Die Erzwingung der Abgabe ist allerdings nicht ihre Sache. *Sie verfügt nur über moralische Mittel*, sie kann *ermahnen*, das *Gewissen binden* u. s. w., gewissenlosen Menschen gegenüber ist sie jedoch ohnmächtig. Gegen diese muß sich die Gesellschaft selbst organisieren und für die überstaatlichen, ja übergesellschaftlichen Rechte ihrer Mitglieder eintreten“. Und in gleichem Sinne S. 157: „Daher kommt sowohl die Kirche als auch die Gesellschaft bei der direkten Bevormundung der Verschwender und der unrechten Güterverwalter in Betracht. Wie die Kirche ihre Vormundschaft ausüben kann“ (nämlich nur durch moralische Mittel) „haben wir gesehen, und daß *sie die Entziehung der Kirchen-*

steuer nur mit geistigen Strafen ahnden kann, sagt der heilige Thomas ausdrücklich. Weiter geht ihre Macht nicht.“ Für diesen letzten Satz führt er aus der theologischen Summa des heiligen Thomas II. IIae. qu. 86 art. 1 ad 3 an. Er hat offenbar nicht bedacht, daß er mit dieser Behauptung in Gegensatz tritt zum neuen kirchlichen Gesetzbuch, das in can. 2241, § 1 erklärt, die Kirche hat „das angeborne und eigentümliche, von jeder menschlichen Autorität unabhängige Recht, den ihr Untergebenen, wenn sie sich verfehlen, sowohl geistliche als auch zeitliche Strafen aufzuerlegen“. „Nativum et proprium Ecclesiae ius est, independens a qualibet humana auctoritate, coercendi delinquentes, sibi subditos poenis tum spiritualibus tum etiam temporalibus.“

Die Kirche hat also das Recht, zeitliche Strafen aufzuerlegen und Zwangsmaßregeln anzuwenden, sie hat es auch nicht etwa von Staates Gnaden; es ist gewissermaßen ihr angeboren (nativum), d. h. sie hat es von ihrem göttlichen Stifter selbst erhalten und es kann ihr daher von keiner menschlichen Gewalt genommen oder eingeschränkt werden. Sie hat dieses Recht auch immer für sich in Anspruch genommen und ausgeübt,¹⁾ trotz aller Bekämpfung desselben sowohl im allgemeinen als bezüglich einzelner Strafarten im besonderen. Im vorigen Jahrhundert war es vor allem die liberale Staatslehre, welche den Staat als die Quelle *alles* Rechtes hinstellte (Rechtspositivismus) und daher auch der Kirche das Recht absprach, unabhängig vom Staat zu zeitlichen Zwangsmitteln und Strafen zu greifen. Diesem Irrtum trat Pius IX. entgegen, indem er im Syllabus prop. 24 den Satz verwarf: „*Ecclesia vis inferendae potestatem non habet neque potestatem ullam temporalem directam vel indirectam.*“ Die Kirche kann also nicht nur moralische Mittel, sondern auch äußere Zwangsmaßregeln anwenden, wo das zur Ausführung ihrer Gesetze und Verordnungen notwendig ist. Sie wäre ja auch keine vollkommene Gesellschaft, wenn sie nicht auch äußeren Zwang, der, wie Horvath zugibt, oft notwendig ist, anzuwenden vermöchte. Darin liegt ja eben der Charakter einer vollkommenen Gesellschaft, daß sie alle zur Erreichung ihres Zweckes notwendigen Mittel in sich hat. Und diesen Charakter betont auch Leo XIII. in der neueren Zeit wiederholt in seinen Enzykliken. So in der Enzyklika „Immortale Dei“ am 1. November 1885, wo er mit klaren Worten behauptet und

¹⁾ Vgl. bezüglich des jetzigen Rechtes can. auch 2291, n. 12; 2298, n. 7, 8, 9 u. s. w.

nachdrücklich betont: „Die Kirche ist von der bürgerlichen Gesellschaft durchaus verschieden. Da sie aber durch Gottes gnädigen Ratschluß in sich und durch sich alles besitzt, was zu ihrem Bestand und zu ihrer *Wirksamkeit* erfordert wird, so ist sie nach ihrem Wesen und Recht — und dies ist von höchster Wichtigkeit — eine *vollkommene* Gesellschaft.“¹⁾ Meinungsverschiedenheiten unter den Kirchenrechtslehrern bestehen auch nur darüber, ob einzelne *Strafarten* für die Kirche notwendig oder zweckmäßig sind. — Und was ist nun in dieser Frage mit dem heiligen Thomas? Hat er, wie Horvath schreibt, wirklich gelehrt, die Kirche könne die Entziehung der Kirchensteuern nur mit geistigen Strafen ahnden? Ganz und gar nicht. Er sagt dies weder ausdrücklich noch sonst irgendwie; und man versteht nicht, wie P. Horvath eine solche Behauptung aufstellen konnte. Thomas spricht an der zitierten Stelle vom Steuerrecht der Kirche. Dabei sagt er nichts anderes, als daß der Priester, welchem seitens der Gläubigen die ihm gebührenden Leistungen (*oblationes*) nicht entrichtet werden, eben diese Gläubigen nicht durch Verweigerung der Sakramente *bestrafen* dürfe. *Dieses Strafrecht stehe nur den Oberen der Kirche zu*; er sagt also das Gegenteil von dem, was Horvath ihm zuschreibt. Seine Worte lauten in deutscher Übersetzung: „Jene, welche die pflichtmäßigen Abgaben nicht leisten, können durch Verweigerung der Sakramente nicht von dem Priester selbst, an den die Abgaben zu entrichten sind, bestraft werden, damit er nicht für die Spendung der Sakramente etwas zu verlangen scheine, sondern *von dem Oberen*.“ Wenn also der heilige Thomas hier unter Strafen auch die zeitlichen Strafen versteht, was Horvath wohl mit Recht annimmt, so spricht er der Kirche das Recht, solche aufzuerlegen, nicht nur nicht ab, sondern behauptet es vielmehr ausdrücklich, da er es den kirchlichen Obern zuschreibt. Der einfache Priester ist nicht Inhaber der kirchlichen Strafgewalt, sondern nur der kirchliche Obere ist es, wie Thomas hier sagt.

Da man nun aber dem Verfasser gerne zustimmt, es sei nicht die Aufgabe der Kirche, wirtschaftliche Mißstände

¹⁾ „*Ecclesia differt a societate civili et quod plurimum interest, societas est genere et iure perfecta, quum adjumenta ad incolumitatem actionemque suam necessaria voluntate beneficioque conditoris sui, omnia in se et per se ipsa possideat.*“ Der Papst erklärt in der gleichen Enzyklika noch mehrmals, daß die Kirche eine *vollkommene* Gesellschaft ist („*Ecclesiam societatem esse non minus quam ipsam civitatem, genere et iure perfectam*“). Ebenso in der Enzyklika „*Libertas*“ vom 20. Juni 1888 und „*Sapientiae christianae*“ vom 10. Jänner 1890.

unmittelbar zu heben, wie sie das auch nie getan hat, so bleibt die Frage bestehen, wem diese Aufgabe zufalle. Jedermann denkt da wohl an den Staat, da dieser die Rechte seiner Untertanen zu schützen wie überhaupt für das öffentliche zeitliche Wohl seiner Angehörigen einzutreten hat, die heutigen wirtschaftlichen Mißstände aber das öffentliche Wohl schwerstens bedrohen, auch von der Nichtbeachtung der natürlichen Rechte herrühren. Daß auch Leo XIII. so gedacht hat, werden wir sogleich sehen. Da nun aber dem Staate die Pflicht obliegt, wie bei allen anderen Maßnahmen so auch in der Hebung der wirtschaftlichen Mißstände sich an die Normen des Naturgesetzes oder des christlichen Sittengesetzes zu halten und diese zur Ausführung zu bringen, so entsteht eine neue Schwierigkeit; es „müßte der Staat selbst christlich werden und sich als Anwalt Gottes betrachten“ (S. 156). Hierin wird man wieder dem Verfasser gerne zustimmen. Da aber die heutigen Staaten nicht christlich sind und auch noch keine Miene machen, das zu werden, bleibt immer die gleiche Frage, was nun zu tun ist. Horvaths Antwort liegt schließlich im Folgenden: „Die Gesellschaft müßte kraft ihrer Natur sich als organisiert vorfinden, um solche Attentate, wie die planmäßige Verpestung der Literatur, Kunst u. s. w. sind, zu unterdrücken und damit indirekt auch jenen Teil der Sittlichkeit zu schützen, den man Güterverwaltung nennt.“ An einer direkten Beeinflussung der Güterverwaltung im Sinne des christlichen Sittengesetzes „hat der moderne Staat kein Interesse und auch kein Recht. Daher muß ein anderes Rechtssubjekt gesucht und für diese Vormundschaft aufgestellt werden“ (S. 157). Dieses Rechtssubjekt gibt er endlich mit folgenden Worten an: „Es bleibt also der Gesellschaft überlassen (S. 158), diese schwere Aufgabe zu lösen, und wir erblicken nur in den christlich organisierten Ständen die Möglichkeit zur Aufstellung eines solchen Gerichtes, das die Vormundschaft bestimmt und ausübt. Die Familien müßten sich ähnlich organisieren und zur Wahrung ihrer christlichen Ehrenpflichten sowie auch zum Schutze ihrer eigenen und der bedürftigen Nächsten Interessen ein ähnliches Forum schaffen, wie es die Staaten für sich seit jeher wollen und jetzt im Völkerbund bewerkstelligen zu können glauben. Dies setzt allerdings voraus, daß wir neben dem Staat oder im Staat auch andere Organe des bonum commune, wenigstens für einzelne Zweige desselben, anerkennen ... Bei dem Staate, der nicht auf naturrechtlichem Boden steht, sind solche

Organisationen Hilfsarbeiterinnen des Naturrechtes und der Staat begeht ein Unrecht, wenn er dieselben unterdrückt.“ Für die Gesellschaft, also die christlich organisierten Stände, handelt es sich hierin nicht nur um ein Dürfen, sondern um ein Müssen, eine Pflicht. Denn so heißt es weiter (S. 158): „Auffallende soziale Unebenheiten, wie z. B. Überhandnehmen des Pauperismus, *berechtigen* und *verpflichten* die Gesellschaft ohne Zweifel dazu, daß sie die Gründe solcher Erscheinungen aufsucht. Daß sie hiebei die Hilfe des Staates in Anspruch nehmen darf, dürfte aus dem Wesen desselben als eines Institutes zum Schutze des Naturrechtes ohneweiters einleuchten. Findet man den Grund in einer sündhaften oder rein individualistischen Verwaltung des Eigentums, so sehen wir keinen Grund, warum die Korrektur derselben unbefugt wäre. Durch die *justitia legalis* ist man eben für seine Eigentumsverwaltung nicht nur Gott, sondern auch der Gesellschaft verantwortlich. Der Natur gegenüber ist die Gesellschaft ohnmächtig, sich selbst aber zu korrigieren ist sie naturrechtlich verpflichtet. Sind solche christliche Stände schon vorhanden, um so besser; wenn nicht, müßten sie natürlich erst verchristlicht werden, um diese schwere Aufgabe lösen zu können.“

Das Resultat des Ganzen ist nach Horvath also, daß unter den jetzigen Verhältnissen die *Gesellschaft* Hand anlegen muß, um Besserung herbeizuführen, den unverbesserlichen Großkapitalisten ihren Überfluß, und denen, die ihr Vermögen verschwenden oder es zu sittenwidrigen Zwecken mißbrauchen, ihr Eigentum nehmen und der Gesellschaft dienstbar machen muß. Da erhebt sich nun die Frage, ob denn ein einzelner christlicher oder verchristlichter Stand, z. B. der zahlreiche Bergarbeiter-, Metallarbeiter-, Buchdruckergehilfen- u. s. w. Stand so vorgehen dürfe und müsse, ob vielleicht gar schon einige Hundert Arbeiter eines einzelnen Betriebes eine Depossidierung ihres luxuriös lebenden Arbeitsherrn vornehmen dürfen und müssen. Solche Einzelfragen verlangen im praktischen Leben eine Antwort, und zwar, da es sich um die Gerechtigkeit handelt und um den ruhigen Besitz alles Privateigentums, eine ganz genaue Beantwortung. Manche werden wohl auch fragen, warum Horvath nicht vielmehr eine Verchristlichung des modernen Staates in seiner Ganzheit oder in der Mehrheit seiner Untertanen verlangt, also sich dem Rufe der Kirche und aller treuen Katholiken anschließt.

Die Berufung auf den heiligen Thomas für eine solche Theorie findet sich bei Horvath nicht und das ist gut. Denn diese Theorie steht in offenbarem Gegensatz zur Staatslehre der christlichen Ethik überhaupt, und zu der Leos XIII. In der Enzyklika „Immortale Dei“ vom 1. November 1885 sagt der Papst (Herdersche Ausg. S. 21): „Itaque Deus humani generis procuracionem inter duas potestates partitus est, scil. ecclesiasticam et civilem, alteram quidem divinis, alteram humanis rebus praepositam. Utraque est in suo genere maxima, habet utraque certos, quibus contineatur, terminos eosque sua cujusque natura causaque proxima definitos.“ („So hat denn Gott die Sorge für das Menschengeschlecht *zwei* Gewalten zugeteilt, der geistlichen und der weltlichen. Jede ist in ihrer Art die höchste. Die eine hat er über die göttlichen Dinge gesetzt, die andere über die menschlichen. Jede ist in ihrer Art die höchste, jede hat ihre gewissen Grenzen, welche ihre Natur und ihr nächster und unmittelbarer Gegenstand gezogen haben.“) Damit ist die Kirche als höchste Gewalt in geistlichen, der Staat als höchste in weltlichen Dingen anerkannt. Nach Horvath gibt es aber nicht zwei, sondern drei, die Kirche, den Staat und die Gesellschaft. Letztere steht wenigstens unter gewissen Umständen über dem Staate und kann sich seiner als eines Hilfsorganes bedienen. Daß die volkswirtschaftlichen Dinge in sich weltlicher Natur sind, wird niemand leugnen; daher steht nach der Lehre Leos XIII. die „Gesellschaft“ als dritte Macht nicht neben dem Staate noch in ihm.

Seine Lehre von den beiden Gewalten hat Leo XIII. in der Enzyklika „Rerum novarum“ auf die Volkswirtschaft und die heutigen Mißstände in derselben auch zur Anwendung gebracht. Unter den Faktoren, welche für die Lösung der sozialen Frage in Betracht kommen, erwähnt er an erster Stelle die Kirche, da sie ja die Grundsätze, nach denen diese Lösung sich zu vollziehen hat, und allein auch sich vollziehen kann, an zweiter Stelle den Staat mit den Worten: „Wir meinen die Fürsten und Regierungen“, deren Pflichten noch im Einzelnen dargelegt werden. Von der „Gesellschaft“ findet sich kein Wort. Wo er von dem dritten Faktor, der außer der Kirche in Betracht kommt, den Besitzlosen selbst handelt, und von dem, was sie tun dürfen und müssen zur Besserung ihrer Lage, betont er ihr Recht, zu Vereinen sich zusammenzuschließen, aber auch das Recht des Staates, sie zu beaufsichtigen, eventuell sie aufzuheben oder zu unterdrücken, wenn sie dem Gemeinwohl hindernd in den Weg treten;

sie stehen dem Staate also so gegenüber, wie jeder Untertan. Auch dessen Rechte darf der Staat nicht verletzen; täte er das dennoch, dürfte der Verletzte sich weder als neben noch als über dem Staate stehend einschätzen, um mit Gewalt sich Recht zu verschaffen. Die „Gesellschaft“ also, von der Horvath spricht, die „Stände“, auch wenn sie christlich organisiert sind, stehen weder einzeln noch in ihrer Gesamtheit unabhängig über oder neben oder im Staate. Vielmehr ist alle Sorgfalt und Mühe darauf zu verwenden, daß die Staaten durch Zusammenwirken aller Einzelpersonen und aller Stände von christlichen Grundsätzen und Anschauungen sich, wie in ihrer sonstigen Tätigkeit, so auch in ihren wirtschaftlichen Maßnahmen leiten lassen. Daß Horvaths Lehre also sehr bedenklich ist und nicht ungefährlich, sieht jeder leicht ein.

Noch vieles wäre zu bemerken, doch dürfte das Gesagte hinreichen zum Beweise, daß die Ansichten Horvaths unannehmbar sind, und daß er auch kein Recht hat, sie dem heiligen Thomas zuzuschreiben.¹⁾

¹⁾ Bemerkenswert und für das Buch charakteristisch ist auch die Aufnahme, die es in gewissen Kreisen gefunden hat. Der Wiener Schriftsteller *Anton Orel*, der in seiner Halbmonatschrift „Das Neue Volk“ (Heft 14 vom 4. August 1929, S. 114) für das von vielen Erzbischöfen und Bischöfen verurteilte Würzburger gleichnamige Organ „Das Neue Volk“ Partei ergreift und in schärfster Weise gegen den hochwürdigsten Erzbischof von Freiburg auftritt, nennt Horvaths Buch eine für seine Richtung „gewonnene Schlacht“ („Das Neue Volk“, Heft 22 vom 22. November 1929, S. 170). *Dr. Lugmayer* widmet in seiner Zweimonatschrift „Die Neue Ordnung“, Heft 15 vom 4. August 1929, dem Buche einen sehr sympathischen Artikel. Auch *Dr. Eberle*, Redakteur der vielverbreiteten Wochenschrift „Schönere Zukunft“, wird von *A. Vermeersch* (Dossiers de l'Action populaire vom 25. Juni 1930, „Crise sociale et theories réformistes“ p. 1024 ff.) den Beförderern des falschen Reformismus zugezählt, wenngleich er sich mit ihm nicht identifiziere („sans s'inféoder a l'école nouvelle“) und der genannte *Anton Orel* anerkennt mit Dank die von *Dr. Eberle* ihm geleistete Unterstützung. Neuerdings wurde offiziell von der Staatssekretarie erklärt, daß die „Schönere Zukunft“ das Dankschreiben des Papstes an *P. Horvath* für die Überreichung seines Buches unrichtig verstanden und überschätzt habe (vgl. „Das Neue Reich“ Nr. 34 vom 24. Mai 1930, S. 704: „Der ‚Osservatore Romano‘ stellt richtig“).

Die Sterilisation auf Grund privater Autorität und auf Grund gesetzlicher Ermächtigung.

Von Dr Josef Grosam, Linz.

(Schluß.)

III. Sterilisation und Moralfragen,¹⁾ die damit zusammenhängen.

Nachdem im ersten und zweiten Teile die grundlegenden Fragen über die Erlaubtheit der Sterilisation, und zwar der auf Grund privater Autorität und der auf Grund gesetzlicher Ermächtigung vorgenommenen behandelt worden sind, sind nun im dritten Teil noch die moraltheologischen und kirchenrechtlichen Fragen ins Auge zu fassen, die mit der Sterilisation im engen Zusammenhange stehen. Es sind das folgende Fragen: 1. Wie ist die nicht rein zu Heilzwecken vorgenommene Sterilisation als Sünde einzuschätzen? Ist sie eine *res in se mala*? Ist sie läßliche oder ist sie schwere Sünde? Wie ist ihr Verhältnis zu den beiden anderen Sünden, mit denen sie einen gewissen inneren Zusammenhang aufweist, zur Empfängnisverhütung und Fruchtabtreibung? Zieht sie Irregularität nach sich? 2. Wie ist über die Mitwirkung zu dieser Sünde zu urteilen? 3. Ist der eheliche Akt erlaubt, wenn Eheleute Sterilisation haben vornehmen lassen? 4. Führt die Sterilisation Impotenz herbei? 5. Ist die ohne Zustimmung des anderen Ehepartners vorgenommene Sterilisation Ehescheidungsgrund?

1. Sterilisation als Sünde.

A. Nach dem, was oben im ersten und zweiten Teil über die nicht rein zu Heilzwecken vorgenommene Sterilisation gesagt worden ist, kann kein Zweifel sein, daß sie nicht recht und erlaubt oder daß sie *dem Gegenstande nach Sünde* ist. Handlungen aber, die ihrem Gegenstande nach unerlaubt oder sündhaft sind, nennt man *innerlich* oder *in sich schlechte Handlungen*. Solche Handlungen können wiederum entweder *absolute* oder *conditionate schlechte Handlungen* sein: Wenn gar keine Bedingung denkbar ist, unter welchen sie erlaubt werden könnten, nennt man sie absolute schlecht; wenn Bedingungen denkbar sind, unter denen sie erlaubt werden könnten, conditionate schlecht. Gotteshaß, Meineid, Lüge sind abso-

¹⁾ Einige dieser Fragen spielen stark ins Kirchenrecht hinein, sie interessieren uns aber hier wegen ihres engen Zusammenhanges mit Moralfragen.

lute schlechte Handlungen, weil gar keine Bedingung denkbar ist, unter der Gott sie tatsächlich gestatten könnte. Tötung oder Verwundung Unschuldiger sind conditionate schlecht: Wenn Gott, der oberste Herr über Leben und Tod, jemandem die Erlaubnis zur Tötung eines Unschuldigen geben würde, wie er sie z. B. dem Abraham hinsichtlich seines Sohnes Isaak gegeben hat, so wäre eine solche Tötung nicht eine dem Gegenstande nach schlechte, sondern im Gegenteil eine erlaubte und unter Umständen sogar eine sittlich gute Handlung, wie ja auch Gott dem Abraham das innerlich bereits gebrachte Opfer nach dem Berichte der Genesis als Verdienst angerechnet hat. So sind auch Hinrichtungen von Verbrechern von Seite der Staatsgewalt *opera licita*, imo *bona* (vgl. Thomas II. II. qu. 64. a. 2. ad 3), weil Gott der Staatsgewalt dazu sicher die Erlaubnis gegeben hat.

Unter Beachtung dieser von den katholischen Theologen allgemein angenommenen Wahrheiten ist auf die Frage nach der inneren Schlechtigkeit der Sterilisation mit den notwendigen Unterscheidungen folgendes zu sagen:

Wenn man nur den materiellen Vorgang des ärztlichen Eingriffes bei der Sterilisation ins Auge faßt, die Anwendung des Messers oder des Röntgenapparates auf den menschlichen Körper, und von jedem *finis operis*, der im konkreten Falle immer vorhanden ist, ganz absieht, *so ist jede Art der Sterilisation*, wie jeder ärztliche Eingriff überhaupt, *eine in sich indifferente Sache*, da ja dieser Vorgang als solcher weder Übereinstimmung noch Widerspruch mit der Sittenordnung aufweist.

Konkret liegt aber bei jeder wirklich ausgeführten Sterilisation ein bestimmter finis operis vor. Je nachdem nun dieser mit der Sittenordnung übereinstimmt oder ihr widerspricht, wird die Sterilisation dem Gegenstande nach gut oder schlecht. Nämlich:

Wird der Eingriff ausgeführt *mit dem Ziele der Heilung* eines im Körper vorhandenen Krankheitszustandes, so wird der in sich sittlich indifferente Akt infolge dieses *finis operis ein sittlich guter Akt*. Eine Krankheit heilen ist ja ein *opus bonum*. Es bleibt sich gleich, ob der Akt gesetzt wird auf private Autorität hin oder auf Grund gesetzlicher Ermächtigung.

Wird aber der ärztliche Eingriff nicht rein zum Zwecke der Heilung vorgenommen, sondern *mit irgendwelchen prophylaktischen Zielen*, so wird der in sich indifferente Akt, mit diesem *finis operis* gesetzt, *ein seiner Natur nach oder ein in sich schlechter Akt*. Er ist jetzt nicht

mehr indifferent, da sein finis operis, wie gezeigt, mit der Sittenordnung im Widerspruche steht. Erlaubterweise könnte er ja nur vorgenommen werden zur Heilung des gesamten Körpers; mit prophylaktischen Zielen gesetzt, ist er eine unberechtigte Vernichtung einer wesentlichen Funktion des Körpers. Zu einer solchen schädigenden Handlung ist weder der Private berechtigt, noch vermag ihm die staatliche Behörde dazu ein Recht zu geben, da sie ja selber ein Recht über den Körper eines unschuldigen Staatsbürgers nicht hat. Wie van Betten S. J. an der oben zitierten Stelle richtig sagt, könnte man gegen solche Akte nichts sagen, wenn ein Exekutivorgan des Staates, das dazu ermächtigt ist, auf einer Staatsfarm oder in einem staatlichen Gestüt *an Pferden, Rindern oder Schafen* solche Sterilisationsakte vornehmen ließe; das wären *indifferente Handlungen*. *An Menschen vorgenommen*, ganz gleich ob an Geistesgesunden oder an Geisteskranken, sind es Handlungen, die in die Persönlichkeitsrechte der Operierten unberechtigterweise eingreifen, also *Rechtsverletzungen, in sich verwerfliche oder in sich schlechte Handlungen*.

Es sind freilich solche Sterilisationen, ebenso *wie unberechtigte Tötungen oder Körperverletzungen überhaupt, nicht absolute, sondern nur conditionale schlechte Handlungen*, d. h. es wäre *eine Bedingung denkbar*, daß diese Akte die ihnen innewohnende Schlechtigkeit verlören und sogar zu innerlich guten Akten würden, *wenn nämlich Gott im einzelnen Falle oder generell dazu Erlaubnis geben würde*. Eine solche Erlaubnis von Seite Gottes müßte *im Einzelfall* unzweifelhaft sichergestellt sein (was konkret wohl *nur durch eine Privatoffenbarung Gottes* unzweifelhafter Art geschehen könnte). Eine *generelle Erlaubnis* oder Bevollmächtigung der Staatsgewalt, wie Mayer sie offenbar in seinem „Notrecht“ anzunehmen scheint, ist aber *absolut nicht erweisbar: weder praktisch, was Mayer ja selber zugibt, noch theoretisch*: Alle die oben angeführten Gründe über das Verhältnis der Staatsgewalt gegenüber den Rechten des Einzelnen sprechen entschieden dagegen und die Gründe, die Mayer selber für die Erlaubtheit vorgebracht hat, sind, wie gezeigt, alle miteinander nicht stichhältig. Es ist also eine solche generelle Ermächtigung zur Sterilisation Geisteskranker entschieden abzulehnen und es bleibt dabei: Jede nicht rein zu Heilzwecken ausgeführte Sterilisation ist innerlich schlecht. Wegen der *Sterilisation von Verbrechern* ist auch schon oben gesagt worden, daß die innere Schlechtigkeit hier nicht behauptet

werden könnte, wenn Sterilisation ein geeignetes Strafmittel wäre. Nachdem das auch nicht der Fall ist, ist *auch* sie als *innerlich schlecht* abzulehnen.

Was da über die innere Schlechtigkeit der Sterilisation gesagt wurde, ist *die Einschätzung des Aktes nach dem Objekte*, abhängig vom finis operis, der im einzelnen Falle vorliegt. Dabei ist *in keiner Weise in Rechnung gezogen der finis operantis*, den das handelnde Subjekt mit der Sterilisation erreichen will, sei es nun derjenige, der sie vollzieht, oder derjenige, der sie vollziehen läßt oder derjenige, der sie anordnet. Es ist klar, daß *auch dieser subjektive finis operantis einen Einfluß auf den sittlichen Wert* der Sterilisation haben kann. *Darüber* ist aber *nicht eigens zu handeln*, denn dieser Einfluß ist in keiner Weise abweichend von dem, wie sonst der finis operantis den sittlichen Wert beeinflusst.

B. *Ist die nicht rein zu Heilzwecken ausgeführte Sterilisation eine mutilatio, und wenn ja, eine leichte oder eine schwere?* (Es wird mit Absicht der Name mutilatio gewählt, denn die deutschen Ausdrücke „Verletzung, Verstümmelung“ sind nicht gleichwertige Synonyma und werden oft mit besonderer Bedeutung gebraucht.)

Soviel ich sehen kann, ist *unter den Moralisten*, die sich unsere Frage gestellt haben, kein einziger, der die Sterilisation nicht als mutilatio, und zwar als schwere Körperverletzung, ansieht, wenn sie unberechtigterweise ausgeführt wird. Mayer führt selber auf S. 355 in der Anmerkung und auf den folgenden Seiten eine stattliche Zahl von Moralisten auf, welche jede Form der Sterilisation, und nicht bloß die Kastration, sondern auch die Vasotomie, als gravis mutilatio bezeichnen. An Stelle aller sei Lehmkuhl zitiert, der in seiner Moral, I¹², n. 735 sagt: „Censeo hanc sectionem esse illicitam utpote mutilationem gravem aut saltem ei aequivalentem.“ Vermeersch, der den Begriff der mutilatio am eingehendsten behandelt, Moraltheologie, II, n. 323, reiht im folgenden Kleindruck die Vasotomie, wenn sie nicht rein zu Heilzwecken ausgeführt wird, unter die schweren mutilationes ein. Mit dieser Auffassung aller Moralisten stimmt die Auffassung der Juristen vollständig überein. Mayer selber zitiert auf S. 294 ff. eine stattliche Anzahl von *Juristen*, die eine nicht durch besondere staatliche Gesetzgebung gedeckte Sterilisation unter die schweren Körperverletzungen einreihen. *Der neue Strafgesetzentwurf für Deutschland und Österreich* stellt die Sterilisation, soweit nicht die ärztliche Indikation sie entschuldigt, ebenfalls unter die

schweren Körperverletzungen.¹⁾ Als in dem eingangs des Artikels erwähnten Strafprozeß die I. Instanz die unrechtmäßigerweise ausgeführten Vasotomien als leichte Körperverletzung bezeichnet hatte, hob die II. Instanz das Urteil mit der Begründung auf, daß nach neuerlich eingeholtem Sachverständigengutachten nicht ein Tatbestand der leichten, sondern der *schweren Körperverletzungen* vorliege.

Nur Mayer will von einer solchen Einreihung nichts wissen. Zuerst klammert er sich an den deutschen Ausdruck: „Verstümmelung“ und läßt daher zunächst die Röntgensterilisation nicht als mutilatio gelten. (Richtigerweise dürfte eine Körperverletzung eine Körperverletzung und eine Verstümmelung eine Verstümmelung bleiben, ob man sie in blutiger Weise durch eine Operation herbeiführt oder ob man unblutigerweise durch Verwendung des elektrischen Stromes, etwa mit Diathermieapparat oder durch eine Bestrahlung, irgendwelche körperliche Organe funktionsuntauglich macht.)

Dann meint er, daß die Geschlechtsorgane nicht bloß die Aufgabe haben, die Fortpflanzung zu ermöglichen, sondern auch dem Aufbau des eigenen Körpers zu dienen, indem sie die so wichtige innere Sekretion anregen. Da aber diese durch die meisten Formen der Sterilisation nicht gestört werde, so könne die Unterbindung der Keimwege, die nur die Fortpflanzung ausschließt, nicht als wirkliche Vernichtung der Funktion der Geschlechtsorgane und daher auch nicht als eine schwere, sondern im höchsten Falle nur als eine leichte Verstümmelung, *levis mutilatio*, bezeichnet werden. (Ich meine: Wenn der Arzt den Nervenstrang durchschneidet, der zur Beugung des Armes gefordert wird, dann wird man eine solche Verletzung eine schwere nennen, wenn auch die andere Funktion des Armes, die Streckung, noch anstandslos erfolgen kann. Wenigstens die von Vermeersch an der zitierten Stelle gegebene Definition der mutilatio würde auch hier noch passen.)

Weiter meint er, der Verstümmelung sei wesentlich die Nichtwiederherstellbarkeit des Organs; diese sei bei den meisten Formen der Sterilisation nicht gegeben und daher könne man die Sterilisation nicht unter die Verstümmelungen einreihen. Schließlich will er bei geistesgesunden Menschen die Frage unentschieden lassen, ob

¹⁾ In der Begründung zu § 260 heißt es ausdrücklich: „Eine Beeinträchtigung im Gebrauche des Körpers liegt auch dann vor, wenn die Fortpflanzungsfähigkeit zerstört wird.“

Vasotomie oder Tubenresektion eine Verstümmelung im moralischen Sinne bewirken. Bei Geisteskranken will er aber die Sterilisation absolut nicht als Körperverletzung gelten lassen und wenn schon, höchstens als eine leichte.

Man fragt sich, wie Mayer dazukommt, in einer Frage, wo die Wahrheit so allgemein anerkannt ist wie in dieser, gegen alle Moralisten und Juristen die gegen-
teilige Meinung zu halten und begreift das nur dann, wenn man bedenkt, daß er *nicht gut anders kann*. Denn würde er zugeben, daß die nicht zu Heilzwecken unternommene Sterilisation *gravis mutilatio* sei, so wäre sie nach der allgemeinen Lehre der Moralisten innerlich schlecht und er könnte sie nimmer verteidigen: *Non enim sunt facienda mala, ut eveniant bona!* Freilich sucht er schließlich auch da noch sich zu helfen, indem er sich auf sein *Specificum* beruft, das alles rechtfertigt, das Notrecht des Staates, das alles erlaubt macht, was sonst schlecht wäre. So geht es aber, wenn man einen Irrtum trotz allem verteidigen will: Um den einen halten zu können, muß man verschiedene andere mit in Kauf nehmen.

C. Ist die nicht rein zu Heilzwecken ausgeführte Sterilisation läßliche oder schwere Sünde? Ohne allen Zweifel *schwere Sünde*.

Das ergibt sich schon mit Sicherheit aus dem Vorhergehenden: Wenn *gravis mutilatio*, ist sie nach der Lehre aller Moralisten schwere Sünde und es bleibt sich gleich, ob derjenige, der sie unberechtigterweise anordnet oder gestattet, ein Privater oder eine öffentliche Behörde ist. Die Sünde, die vorliegt, ist *ihrer Natur nach eine Sünde gegen die Tugend der Gerechtigkeit*,¹⁾ welche nicht bloß die äußeren Glücksgüter und den guten Namen, sondern auch das Leben und die leibliche Unversehrtheit der Menschen schützt. Sünde gegen die Gerechtigkeit bleibt die Sterilisation auch dann noch, wenn sie mit Zustimmung oder über Auftrag des Sterilisierten ausgeführt wird. Denn diese Zustimmung kann wohl bewirken, daß das eigene Recht des Sterilisierten auf körperliche Unversehrtheit nicht verletzt wird, sie kann aber nicht verhindern, daß die Rechte

¹⁾ Daß wirkliche Rechte des Menschen, auch des Geisteskranken, ebenso wie bei der privaten, auch bei der gesetzlich gestatteten oder angeordneten Sterilisation verletzt werden, ergibt sich, abgesehen von den Ausführungen des ersten und zweiten Teiles dieses Artikels, sehr einleuchtend auch aus den sehr beachtenswerten Gedanken im III. Bande des Staatslexikons der Görresgesellschaft von Wendelin Rauch über Lebensrecht und Recht auf Lebensvernichtung, auf die hiemit noch nachträglich aufmerksam gemacht sei.

Gottes, des alleinigen und obersten Herrn über Leib und Leben des Menschen, durch sie unberechtigterweise angetastet werden.

Weil Sünde gegen die Gerechtigkeit, kann die Sterilisation bei Zutreffen der übrigen Voraussetzungen, auch Restitutionspflicht zur Folge haben, nicht in dem Sinne, daß für die zerstörte Fortpflanzungsfähigkeit durch äußere Glücksgüter Ersatz zu leisten wäre, sondern in dem Sinne, daß derjenige, der zu ungerechter Sterilisation mitgewirkt hat, verhalten sein könnte, die Kosten der Wiederherstellung der Fortpflanzungsfähigkeit zu tragen, falls diese im einzelnen Falle möglich wäre und vom Geschädigten verlangt würde.

Das Unrecht der sündhaften Sterilisation liegt aber nicht bloß in dem ungerechten Angriff auf die körperliche Unversehrtheit des Verletzten, sondern besonders darin, daß der Bestand des Menschengeschlechtes in Frage gestellt wäre, wenn sie etwas Erlaubtes oder nur sub levi Verbotenes wäre. Wenn Thomas in der Summa contra gentes, l. 3, c. 122 schon von der inordinata seminis humani emissio bei der fornicatio sagt: „Huiusmodi genus peccati . . . post peccatum homicidii, quo natura humana jam actu existens destruitur, secundum locum tenere videtur, quo impeditur generatio humanae naturae“ — insofern nämlich „fornicatio repugnat bono naturae, quod est conservatio speciei“ —, so wird man dasselbe noch mehr von der Sterilisation sagen müssen: sie greift ihrer Natur nach den Bestand des Menschengeschlechtes an und hat auch daher ihre spezifische Schlechtigkeit.

Wenn sündhafte Sterilisation während des Bestandes der Ehe ohne Vorwissen und Zustimmung des anderen Ehepartners ausgeführt wird, so liegt überdies ein schweres Unrecht gegen den Gatten vor. Denn die Ehe ist wesentlich ein Vertrag, wodurch dem einen Ehepartner ein Recht auf den Körper des anderen in ordine ad generationem übertragen wird. Wenn nun der eine Gatte ohne Vorwissen und Zustimmung des anderen seinen Körper unbrauchbar macht ad generationem prolis, so ist das ein schwerer Verstoß gegen zwei wesentliche Güter der Ehe, gegen das bonum prolis und gegen das bonum fidelitatis und auch aus diesem Grunde ein schwerer Frevel. Wäre die Sterilisation mit Zustimmung des anderen Teiles vollzogen worden, so würde freilich das Recht des Zustimmenden nicht verletzt sein, aber eine solche Zustimmung könnte ebenso wenig wie die Zustimmung des einen Ehegatten zum Ehebruch

des anderen verhindern, daß die so ausgeführte Sterilisation ein Frevel gegen die Heiligkeit der Ehe bleibt.

D. Es muß in diesem Zusammenhange auch hingewiesen werden auf die unleugbare *innere Verwandtschaft von Empfängnisverhütung, Sterilisation und Schwangerschaftsunterbrechung* oder Leibesfruchtabtreibung. *Empfängnisverhütung* ist *Verhinderung der generatio* durch Unterbrechung der copula oder Verwendung künstlicher Mittel *im einzelnen Falle*. *Sterilisation* ist *dauernde* oder wenigstens durch längere Zeit anhaltende *Verhinderung der generatio* durch einen unberechtigten Eingriff in den menschlichen Organismus. *Schwangerschaftsunterbrechung* ist die *Vernichtung des im Mutterchoße bereits keimenden Lebens*. Alle drei sind schwere Angriffe gegen den Fortbestand des menschlichen Geschlechtes.

In der Absicht geht die Empfängnisverhütung am wenigsten weit und ist daher in dieser Hinsicht auch am wenigsten weit gefehlt. Viel schlimmer ist schon die Sterilisation: Während die Empfängnisverhütung an sich ein einzelner Akt bleibt, der auch durch Änderung des Willens sofort sein Ende findet, ergibt sich *aus der Sterilisation schon ein immerwährender oder wenigstens länger andauernder Zustand, der durch bloße Willensänderung nicht ohne weiteres zu beseitigen ist*. Eine solche Willensänderung kann wohl von der noch weiterhin folgenden Behinderung der generatio das *Sündhafte wegnehmen, aber ein widernatürlicher Zustand bleibt* auch dann noch und es besteht die Gefahr, daß dieser Zustand immer wieder von neuem in die *Gedankensünde des gaudium pravam* hineinzieht. Sterilisation ist darum auch aus diesem Grunde viel schwerer gefehlt als bloße Empfängnisverhütung. *Schwangerschaftsunterbrechung* ist von den dreien die *schlimmste Sünde*: Denn sie ist *nicht bloß gegen die erst zur Befruchtung bestimmten Keime gerichtet, sondern schon gegen ein mit vollen Persönlichkeitsrechten ausgestattetes menschliches Wesen, nicht bloß Behinderung des werdenden, sondern schon Vernichtung eines bereits bestehenden Lebens, also vollendeter Mord*.

Darum entschließen sich auch solche Ärzte, welche sich über alle Anforderungen der katholischen Sittenlehre mit souveräner Verachtung hinwegsetzen, nach dem Zeugnis des Dr Van de Velde, Die Fruchtbarkeit in der Ehe u. s. w., S. 400, „nur schwer zur Ausräumung einer schwangeren Gebärmutter bei lebender Frucht und erklären die erstaunliche Tatsache, daß viele Mütter ohne elementaren Ausbruch ihres Gefühles sich zur Fruchtabtreibung entschließen, damit, daß sie sich dabei weder dessen bewußt

sind, daß es sich um ein Kind, noch auch dessen, daß es sich um eine Tötung handelt“.

In der Absicht der Handelnden ist häufig *Sterilisation* das radikale Ersatzmittel der Empfängnisverhütung und zugleich vorbeugende Maßnahme, um eine Reihe von weiteren Schwangerschaftsunterbrechungen zu vermeiden. Das tritt auch zeitlich dadurch in Erscheinung, daß die prophylaktische Sterilisation oft nach fruchtloser Anwendung empfängnisverhütender Mittel im Anschluß an eine Schwangerschaftsunterbrechung ausgeführt wird. Wer sein Gewissen gegenüber empfängnisverhütenden Mitteln abgestumpft hat, der wird bei Zusammentreffen entsprechenden Umstände auch gegen die Sterilisation, und wo dringende Gründe sie raten, auch gegen die Schwangerschaftsunterbrechung nicht allzustarke Bedenken haben. Es ist ein trauriges Zeichen unserer ganz auf Sinnengenuß gerichteten und opferscheuen Zeit, daß alle drei genannten Sünden unter der großen Masse bereits eine solche Verbreitung gefunden haben und täglich mehr finden.

E. Als weitere Folge der sündhaften Sterilisation könnte nach can. 985, 5, auch die *Irregularitas ex delicto* in Frage kommen: „Sunt irregulares ex delicto: Qui se ipsos vel alios mutilaverunt vel sibi vitam adimere tentaverunt.“ Mayer will bei seiner Auffassung von der mutilatio Sterilisation nicht unter can. 985 einbeziehen. Es ist aber schon oben gezeigt worden, daß man kaum auskommt, wenn man die Sterilisation nicht als gravis mutilatio gelten lassen will, und darum meine ich, wenn auch meines Wissens eine kirchliche Entscheidung in der Sache noch nicht vorliegt, daß die sündhafterweise ausgeführte Sterilisation *Irregularitas ex delicto* begründet. Ein Arzt also, der eine solche schon ausgeführt hat, dürfte von dieser Irregularität nicht freizusprechen sein, außer es läge ein Umstand vor, der ihn befreite, weil er z. B. zur Zeit der Ausführung noch nicht getauft war, oder andere Entschuldigungsgründe.

Irregularitas ex defectu ist bei solchen, welche sterilisiert werden, nicht gegeben, weil die in can. 984 angeführten Bedingungen nicht zutreffen.

2. Die Mitwirkung bei sündhafter Sterilisation.

Wenn auch dieser Gegenstand in den Lehrbüchern der Moral gewöhnlich nicht auferscheint, so ist es nicht schwer, die sonst schon so klar entwickelten Grundsätze über die cooperatio auch hier anzuwenden.

Wie bei anderen Sünden, muß man auch hier unterscheiden positive und negative, physische und moralische Mithilfe. Negative, indem solche, welche ex justitia ver-

pflichtet sind, diese Sünde zu verhindern, schuldbarerweise ihrer Verpflichtung nicht nachkommen. *Positiv moralische*, indem man auf den Willen eines anderen Einfluß nimmt, ihn zur Sünde bestimmt oder in seinem sündhaften Entschlusse bestärkt oder die Sünde des anderen billigt. *Positiv physische*, indem man durch physische Akte bei der Ausführung der sündhaften Sterilisation mithilft als *causa secundaria* bei der Tätigkeit der *causa primaria*. Die Mithilfe kann *eine formelle* sein, wenn man nicht bloß irgendwie mithilft, sondern auch mit der Sünde einverstanden ist und sie billigt; oder *bloß materiell*, wenn man zwar mithilft, aber nur mit innerem Widerstreben. Die Mithilfe kann wiederum eine *unmittelbare* oder eine *mittelbare* sein, je nachdem das Mitwirken beim sterilisierenden Akte selbst oder bei Vorgängen geleistet wird, die ihn vorbereiten oder mit ihm zusammenhängen, die *mittelbare* wieder *proxima*, *propingua* oder *remota*.

Zunächst ist *jede formelle Mithilfe*, welche eine *Billigung des Unrechtes* in sich schließt, *etwas in sich Sündhaftes und daher immer Unerlaubtes*. Solche Billigung leisten z. B. Ärzte, welche sich über privaten Antrag oder sonst, ohne von Amts wegen dazu verpflichtet zu sein, freiwillig herbeilassen, prophylaktische Sterilisation auszuführen. Weiter *Redakteure, Schriftsteller*, welche sich für sündhafte Sterilisation einsetzen, sie empfehlen, dafür Propaganda machen u. s. w., das Bewußtsein des Unrechtes natürlich vorausgesetzt; *Abgeordnete*, welche für solche Gesetze stimmen; *Ehegatten*, welche mit der Sterilisation des anderen Eheteils einverstanden sind. *Als cooperatores negativi* könnten in Frage kommen Staatsanwälte, Beamte, Polizisten, welche wissen, daß in ihrem Gebiete sündhafte Sterilisation grassiert, daß sie etwas dagegen tun könnten und sollten, es aber aus Menschenfurcht oder sonst aus irdischen Rücksichten nicht tun. Solche *formelle Mithilfe* wäre *Sünde gegen die Liebe*, welche verpflichtet, den Nächsten womöglich vor Sünde zu bewahren, und Mithilfe daher um so mehr ausschließt. Sie wäre auch *Sünde gegen die Gerechtigkeit* und könnte, wenn sonst alle Voraussetzungen gegeben sind, *sogar zur Restitutionspflicht* verbinden.

Auch *jede materielle Mitwirkung* zur unerlaubten Sterilisation, also eine solche, welche keine Billigung der Sünde bedeutet und nur widerwillig unter dem Druck der Umstände geleistet wird, ist *an sich verboten* und daher zu unterlassen, *wenn nicht* und soweit nicht *Umstände vorhanden* sind, die sie doch erlaubt erscheinen lassen.

Insbesondere ist *jede cooperatio immediata*, also die *Mitwirkung an oder die Beihilfe zu der Sterilisation selbst immer als unerlaubt anzusehen*. Alle Moralisten bezeichnen ja die *cooperatio immediata* (von gewissen Ausnahmefällen in materia justitiae, wenn nur wegen Lebensgefahr die Mithilfe geleistet wird, abgesehen) immer als unerlaubt. Zu einer solchen *cooperatio immediata* könnten *in Staaten, welche prophylaktische Zwangssterilisation eingeführt haben*, leicht in Ausübung ihrer Amtstätigkeit kommen *Richter und Verwaltungsbeamte*, die im einzelnen Fall jemand nach den gesetzlichen Bestimmungen zur Sterilisation bestimmen, oder *Amtsärzte*, welche zur Ausführung derselben berufen werden. Von den ersteren Personen kann man nicht sagen, daß sie nur das Gesetz erklären; denn sowohl der Richter, der ein Urteil spricht, wie der Beamte, der in entscheidender Weise jemanden zur Sterilisation bestimmt, ordnen die Sterilisation selbst an, der Arzt führt sie aus. *Wenn sie auch innerlich das ungerechte Gesetz nicht billigen* und nicht aus freien Stücken, sondern nur in Ausübung ihrer Amtspflicht so handeln, gewissermaßen als Mandatare der ungerechten Gesetzgeber, so ist ihre Mitwirkung doch eine unmittelbare, eine Mitwirkung an der sündhaften Sterilisation selbst, und daher, weil Anordnung oder Ausführung einer innerlich schlechten Sache, immer unerlaubt. Man kann sie nicht als erlaubt bezeichnen, wenn die genannten Personen wegen einer solchen Weigerung auch eine Disziplinaruntersuchung und selbst Amtsverlust sich zuzögen. Höchstens könnte man noch ein Urteil, das bei Vorhandensein der im Gesetze vorgesehenen Bedingungen Sterilisation staatlicherseits erlaubt oder in das Belieben des zu Sterilisierenden oder seiner gesetzlichen Vertreter stellt, von dem Vorwurf innerer Schlechtigkeit freisprechen, ähnlich wie viele Moralisten (vgl. Lehmkuhl, II, n. 921, Anm. 1; Vermeersch, II, n. 142) ein richterliches Urteil, das Ehetrennung auf Grund ungerechter staatlicher Gesetze ausspricht, unter gewissen Einschränkungen als erlaubt erklären. Die Gründe für die Erlaubtheit wären in unserem Falle dieselben wie dort. Der Amtsarzt als Ausführender müßte auch in diesem Falle die Ausführung unbedingt verweigern.

Wo es sich nur um *cooperatio mediata* handelt, also um *Mitwirkung bei einer Handlung, die den eigentlich sündhaften Akt nur vorbereitet oder ihm Hilfe leistet*, ist auch diese *cooperatio mediata*, soweit nicht schwerwiegende Gründe vorhanden sind, zu meiden. Praktisch könnte das leicht werden bei *Ärzten oder Operationsschwestern*, welche

bei einer sterilisierenden Operation assistieren sollen, bei einer *Röntgenschwester*, welche unter Aufsicht des Arztes den Röntgenapparat bedient, mit dem Sterilisation ausgeführt werden soll, bei untergeordneten Beamten, welche Schreibarbeit oder sonstige Mithilfe zu leisten haben, bei dem *Personal*, das die Reinigung und Beheizung der Räume, das Vorbereiten der Instrumente zu solchen Operationen u. s. w. zu besorgen hat. Bei all diesen Personen sind *Fälle erlaubter Mitwirkung denkbar*.

Zu einer cooperatio proxima, wie sie die bei der unerlaubten Sterilisation assistierenden Ärzte oder die den Röntgenapparat bedienende Schwester leistet, *braucht es eine causa gravissima*, damit man erlaubterweise eine solche Mithilfe leisten darf. Also etwa die Gefahr, daß man bei Verweigerung der Dienste brotlos wird und in schwere Not kommt, während man doch die Ausführung der Sterilisation nicht hindern kann. Da bei *katholischen Ordensschwestern* solche causae gravissimae nicht vorhanden zu sein pflegen, müßten wohl diese unter allen Umständen *eine solche cooperatio proxima verweigern*.

Bei einer mehr entfernten cooperatio, wie sie z. B. durch *Schreiben von Akten*, die sich auf unerlaubte Sterilisation beziehen, durch *Vorbereitung der Operationsinstrumente*, durch *Reinigungsarbeiten* leistet, *genügen geringere Gründe*, bedeutender Verdruß u. s. w. *Je entfernter die Mitwirkung, desto geringer brauchen die Gründe zu sein*. Für sehr entfernte Mitwirkung, wie Heizen der Operationsräume und Ähnliches, *genügt* einfach die *ratio officii*, d. h. daß man auf Grund der Stellung gehalten ist, solche Dienste zu leisten.

3. *Ist der eheliche Akt erlaubt, wenn Eheleute Sterilisation haben vornehmen lassen?*

Man wäre vielleicht *auf den ersten Blick geneigt, die Frage zu verneinen*. Denn es handelt sich um ein künstliches Mittel, das Unfruchtbarkeit herbeiführt. Nach allgemeiner Lehre der Moralisten und ausdrücklicher Entscheidung der römischen Behörden ist Verhinderung der Fortpflanzung in der Ehe durch künstliche Mittel so streng verboten, daß die Frau sich nicht einmal passiv verhalten darf, wenn der Mann unter Anwendung eines künstlichen Mittels die Ehe vollziehen will, und nur der Gewalt weichen darf. Wie sollte es dann nach Anwendung des künstlichen Dauermittels der Sterilisation gestattet sein, sich zum ehelichen Akte herbeizulassen?

Es ist aber *doch nur scheinbar so*.

Zunächst ist, wenn von Unerlaubtheit des ehelichen Aktes nach vollzogener Sterilisation die Rede ist, sicherlich *der Fall auszuschneiden, daß die Sterilisation nicht in sündhafter Weise, sondern rein zum Zwecke der Heilung vollzogen wurde*, z. B. weil Tuberkulose oder ein tumor malignus in den testes, im uterus, ovarium, in den Tuben oder im Samenstrang sich festgesetzt hatten. Unter dieser Voraussetzung war *das Recht der beiden Ehegatten vor der Operation sicher gegeben; durch die Operation ist an diesem Rechte nichts geändert worden*. Der eheliche Verkehr ist nach der Sterilisation, wie wir annehmen, gerade so möglich, wie vorher. Daß jetzt infolge der Operation Unfruchtbarkeit des ehelichen Aktes als Folge eingetreten ist, ändert so wenig etwas an der Erlaubtheit des ehelichen Aktes, wie die bei Beginn des Greisenalters bestimmt eintretende Sterilität. Die Kirche hat niemals den ehelichen Akt im Greisenalter, ja nicht einmal die Eingehung der Ehe in diesem Zeitpunkte verboten, obwohl Unfruchtbarkeit der Ehe die Folge ist. Daher auch nicht in unserem Falle. Sanchez gestattet ausdrücklich *De matrimonii sacrament. l. 7, disp. 102, n. 7* den Ehegebrauch dem zur Zeit der Ehe kastrierten Mann. *Selbst die Freude darüber, daß infolge der Operation Geschlechtsgegnuß möglich ist, ohne die Lasten der generatio* tragen zu müssen, ist unter unserer Voraussetzung *sicher an sich nicht sündhaft*, weil ja die Freude über einen effectus bonus eines opus licitum. Es könnte allerdings diese Freude dazu führen, daß man *sündhafte Sterilisation bei anderen billigt und vielleicht sogar dazu rät*, was dann allerdings diese Freude zu einer sittlichen Gefahr machen und zur Sünde führen würde.

Wesentlich anders liegt die Sache *bei Eheleuten, welche sündhafterweise aus prophylaktischen Gründen die Sterilisation angeordnet haben*. Wie schon gesagt, war diese Anordnung peccatum gravissimum contra bonum prolis et fidelitatis, eine schwere Verletzung des Rechtes des anderen Ehegatten auf die Fortpflanzung. Aber daß die Folge dieses Verbrechens gegen die Heiligkeit der Ehe *Verlust des Rechtes auf ehelichen Verkehr* sei, läßt sich gegenwärtig noch *nicht* sagen. Zunächst ist *nicht* anzunehmen, daß dieser Verlust *auf Grund des Naturrechtes* eintrete. Denn wenn jemand eine Anlage oder eine Fähigkeit in sündhafter Weise beschädigt hat, so verliert er durch diese Sünde noch nicht das Recht auf die sonst noch mögliche Ausnützung oder Benützung der Anlage oder Fähigkeit; ein *positives kirchliches Gesetz, das in poenam criminis* dieses Recht entziehen würde, ist gegenwärtig noch

nicht erlassen und es ist sogar fraglich, ob sich ein solches Gesetz empfehlen würde und ob es, falls es erlassen würde, nicht allerhand Schwierigkeiten und Härten zur Folge hätte. Jedenfalls ist es aber noch nicht erlassen. De Smet plädiert in seinem Buche de Sponsalibus et Matrimonio, n. 557 und 558 bis, de lege ferenda dafür, daß solche Ehegatten durch kirchliches Recht eheunfähig erklärt würden. Man könnte, namentlich wenn die sündhafte Sterilisation sich noch mehr ausbreitet, auch an ein *Reservat* oder eine *kirchliche Zensur* denken; gegenwärtig besteht aber weder das eine noch das andere noch das dritte und man kann also den ehelichen Verkehr, wenn er noch modo ordinario möglich ist, nicht verbieten, auch nicht dem schuldigen Teile.

Ist aber *nicht* in unserem Falle der obige Schluß *a minore ad maius* gestattet: Wenn der eheliche Akt schon im Einzelfalle bei Verwendung empfängnisverhütender Mittel verboten ist, muß er es nicht noch viel mehr sein bei Anwendung des künstlichen Dauermittels der Sterilisation? Zunächst ist es mit einem solchen Schluß in Rechtsfragen von vornherein eine mißliche Sache; dann ist aber auch leicht direkt einzusehen, daß nicht in beiden Fällen dieselben Voraussetzungen zutreffen. Nämlich:

Wenn auch der Erfolg oder besser gesagt, die Erfolglosigkeit beim Geschlechtsverkehr in beiden Fällen gleich sind, so ist doch *die geschlechtliche Betätigung in dem einen und in dem anderen Falle sittlich durchaus nicht gleichwertig*. Wer sich durch Sterilisation für die Ehe unfruchtbar gemacht hat, um Nachkommenschaft zu verhindern, hat durch diese Absicht und das zu ihrer Verwirklichung angewendete Mittel objektiv schwer gesündigt, schwerer als derjenige, der nur vorübergehende Verhinderungsmittel anwendet. Aber nachdem es einmal geschehen ist, befindet er sich im Zustande der Sterilität, in einem Zustande also, der sich überhaupt nicht mehr oder nur durch einen schweren, in seinem Erfolg zweifelhaften Eingriff beheben läßt. Wenn er nun *in diesem Zustande* mit seinem Ehepartner weiterhin geschlechtlich verkehrt, *leistet er so viel, als er* als sexuell beschädigter, minderwertiger, verstümmelter Ehepartner eben *in ordine ad generationem noch leisten kann*. Seine *jetzige Betätigung* im ehelichen Akte ist allerdings *erfolglos, aber nicht naturwidrig*. Sie verliefte genau so, wenn er von Natur aus, oder durch Krankheit oder Greisenalter steril wäre. Er kann seinen ehelichen Verkehr nicht anders gestalten, auch wenn er seinen früheren Eingriff jetzt bereut und sich nach Kindern sehnt.

Ganz anders ist vom Standpunkt der geschlechtlichen Sittlichkeit aus das Tun eines Ehegatten zu beurteilen, der im ehelichen Akte selbst den ersten und wesentlichen Zweck des geschlechtlichen Verkehrs durch *Gebrauch positiver Mittel* vereitelt. *Der vorsätzlich so gestaltete eheliche Akt ist*, wie er hier et nunc eingeleitet und ausgeführt wird, gegen Sinn und Zweck der geschlechtlichen Vereinigung, *naturwidrig*, also *innerlich schlecht*, und zwar *vom ersten Beginn bis zum Ende*, weshalb auch *jedes freiwillige Mittun* des anderen Teiles *gegen die Sittenordnung verstößt* (anders als bei der bloßen abruptio copulae, wenn diese nur einseitig erfolgt und der andere Partner sich von jeder Mitverantwortlichkeit für den unerlaubten Abbruch der naturgemäß begonnenen Vereinigung freihält).

Wovon sich freilich der durch eigene Schuld sterilisierte Ehegatte und sein Gemahl, wenn sie ohne Sünde auskommen wollen, sehr sorgfältig fernhalten müssen, das ist *die Freude über die nun gegebene Erfolglosigkeit des ehelichen Verkehrs*. Wohl ließe sich eine solche Freude nach Noldin, I, 335, n. 3, *theoretisch noch als erlaubte Freude* über einen effectus bonus operis licet formaliter malum denken, *weil* ja die Freude nicht notwendig in actionem malam, sondern rein in effectum bonum gerichtet sein kann, wenn dieser auch ein opus malum zur Voraussetzung hat. *Eine solche seelische Einstellung wird aber nur schwer festgehalten werden können*. Solange wahre Reue und aufrichtiges Bedauern über die geschehene Sünde oder Sehnsucht nach Kindern vorhanden sind, ist sie möglich. Aber auch nur so lange: *Sobald das Bedauern über die Sünde der Sterilisation oder die Sehnsucht nach Kindern schwindet, wird auch die Freude über die Kinderlosigkeit sich umsetzen in Billigung des sündhaften Aktes der Sterilisation und in fortdauernden Willen zur Übung des onanismus conjugalis*. Eine solche sündhafterweise herbeigeführte Sterilisation bringt also praktisch die Gefahr, daß die beiden Ehegatten in einen andauernd sündhaften Willen hineingeraten und einen Ausweg aus diesem Zustand nur schwer oder überhaupt nicht mehr finden, jedenfalls schwerer als beim bloßen Gebrauch künstlicher Mittel.

Aber auch die Frage wäre noch zu erwägen: *Besteht bei Eheleuten, die sündhafterweise die Sterilisation haben vollziehen lassen, falls sie innerlich umkehren wollen, nicht die Verpflichtung, durch eine neue Operation die Fruchtbarkeit wiederherstellen zu lassen?*

Da wahre Reue auch eine tätige Reue sein müßte, so müßte man an sich eine solche Verpflichtung aus-

sprechen. Jedoch ist *praktisch die Erfüllung einer solchen Verpflichtung meist eine moralische Unmöglichkeit*. Einmal findet sich¹⁾ nicht leicht ein Chirurg, der gewillt und imstande ist, die Wiederherstellung mit hinreichender Wahrscheinlichkeit auf Erfolg vorzunehmen. Überdies ist eine solche Operation in der Regel mit nicht geringen Kosten verbunden. Dann wird insbesondere bei Frauen die Scheu, die Folgen der früheren Operation durch eine neue, wiederum lebensgefährliche Operation aufzuheben, in der Regel eine so große sein, daß man praktisch eine Verpflichtung nicht aussprechen kann. Die moralische Unmöglichkeit der Wiederherstellung der Fruchtbarkeit entbindet also in der Regel von der Verpflichtung.

4. *Führt Sterilisation Impotenz herbei?*

In Beantwortung dieser Frage stoßen wir auf *tiefgehende Meinungsverschiedenheiten der Fachleute*. Impotenz ist ein naturrechtliches Hindernis für die Eingehung einer gültigen Ehe: Die Kirche kann also nicht durch eine positive Verfügung kirchenrechtlicher Art dem theoretischen Streite ein Ende machen. Es fragt sich also: *Ist der Sterilisierte zur Eingehung der Ehe vom Standpunkte des Naturrechtes aus als geeignet anzusehen oder ist er eheunfähig?* Einmütig verlangen im Anschluß an eine alte Formel *alle Theologen* die Fähigkeit zu einer *copula de se apta ad generationem*. Aber *was heißt das?* Das wird von Verschiedenen verschieden erklärt. Wir können mit Weglassung alles Nebensächlichen und alles dessen, was für unsere Frage belanglos ist, vier Gruppen von Theologen unterscheiden:

Die erste und am weitesten gehende *Richtung* verlangt, daß nicht bloß äußerlich *modo ordinario* die *copula* vollzogen werden könne, es müsse überdies dabei *von Seite des Mannes das semen virile mit den zoospermata* und *von Seite der Frau die ovula* beigestellt werden können. Wo das sicher nicht geschehen könne, sei eine *copula de se apta ad generationem* nicht möglich. Also *jede Art der Sterilisation*, welche die Vereinigung der zur Fortpflanzung nötigen Keime unmöglich macht, stelle auch *das trennende Ehehindernis der Impotenz* dar. Darnach wäre nicht bloß der kastrierte oder vasektomierte Mann, sondern auch jede *mulier excisa impotent*, sei es, daß sie durch Ovariotomie oder durch Tubenexzision oder durch die Porro'sche

¹⁾ Bei den jetzt üblichen Methoden der Sterilisation (die Ärzte suchen vielfach nach Methoden, welche eine Wiederherstellung der Fruchtbarkeit leichter gestatten).

Operation oder auch durch Röntgensterilisation dauernd unfruchtbar gemacht worden sei. Vertreter dieser Meinung sind: Antonelli, *Medicina pastoralis*, 2, n. 43; Bucceroni, *Theologia Moralis*⁵, II, n. 994; Wernz, *Jus Decretalium*, IV, n. 342, 345 (wobei freilich Vidal in seinem Wernz-Vidal, *Jus can.* 5, 226, Anm. 56 zu beweisen sucht, daß das nicht die wirkliche Ansicht des Wernz gewesen sei); Leitner, *Eherecht*, S. 105 ff.; Lehmkuhl 2, 975 und andere.

Die zweite Richtung behauptet: *Der kastrierte oder vasektomierte Mann ist eheunfähig, nicht aber die mulier excisa.* Die Begründung lautet: Die neuere Physiologie hat gezeigt, daß die eigentliche fecundatio nicht beim Akte der copula selbst stattfindet, sondern eine halbe bis anderthalb Stunden nachher, nicht in der Vagina oder im uterus, sondern, wenn die zoospermata bis in die Tuben oder in die Ovarien vorgedrungen sind. Daher ist *die copula de se apta ad generationem* dann gegeben, wenn von männlicher Seite das semen virile in die vagina des Weibes ergossen ist, was eine Ausscheidung der Bertolini-schen Drüsen und damit auch die geschlechtliche Befriedigung der Frau zur Folge hat. Wo eine solche copula stattfinden könne, sei Impotenz nicht gegeben. *Ein kastrierter oder vasektomierter Mann* ist nicht fähig, beim Akte der copula ein wahres semen virile beizustellen. Daher ist er *impotent*; von der tubenresezierten oder ovariectomierten Frau wird der Actus copulae genau so gesetzt, wie von einer, welche diese Defekte nicht aufweist; die copula ist also ihrerseits *de se apta ad generationem* und daher ist *eine solche mulier excisa nicht impotent*. Diese zweite Ansicht ist gegenwärtig weitaus die verbreitetste unter den Kanonisten und Moralisten und ist durch eine Reihe von Entscheidungen der kirchlichen Behörden, die in den Lehrbüchern aufgeführt und interpretiert werden, gestützt. Näheres darüber siehe bei: Wernz-Vidal, *Jus can.*, 5, n. 233; De Smet, *De sponsalibus et matrimonio*, n. 550; Prümmer, *Theologia moralis*, 3, n. 798 und 799; Ojetti, *Synopsis rer. Moral. et jur. Pontific.*³, n. 2425; Capellmann-Bergmann¹⁸, 70—71 und viele andere.

Die dritte Ansicht ist die von Ahrendt in seinen zwei Werken: *Relectio analytica super controversia de impotentia feminae ad generandum* und in dem anderen Werke: *Diatriba pro sanctitate pacti conjugalıs vorgelegte Vermittlungsansicht: Die Sterilisation der Frau* bedeutet *an sich kein Hindernis der Impotenz*. Jedoch, wenn sie leicht erkennbar ist vor der Ehe, so macht sie die Ehe ungültig wegen des Fehlens der wesentlichen Zustimmung, weil

diese nicht auf den Endzweck der Ehe gehen könne, da die Erzeugung der Kinder unmöglich sei.

Die vierte Ansicht sieht die Eheunfähigkeit *nicht in der impotentia generandi, sondern in der impotentia coeundi*. Nur dort ist nach ihr Impotenz gegeben, wo die copula nicht in einer Weise stattfinden kann, daß durch den actus copulae selbst das natürliche Verlangen beider Geschlechter nach Befriedigung der Geschlechtslust voll gesättigt werden könne. Dazu ist aber *weder von Seite des Mannes* die Möglichkeit, *ein wahres semen virile, noch von Seite der Frau* die Möglichkeit, *ovula* im actus copulae beizustellen, gefordert. Wohl aber macht der Mangel der geschlechtlichen Erregbarkeit, oder der Mangel oder die Deformität des pennis oder die Disproportion der beiderseitigen Geschlechtsteile den coitus mit beiderseitiger voller geschlechtlicher Befriedigung unmöglich und daher auch eheunfähig. Daher hat auch Sixtus V. kastrierte Männer für eheunfähig erklärt, weil bei ihnen wohl wollüstige Akte mit Aufpeitschung der Geschlechtslust, nicht aber volle Befriedigung möglich sei (oder wie Sixtus es ausdrückt: Weil die Ehe eines solchen zu gar nichts nütze sei). *Nicht aber sind eheunfähig die ovariectomisierte oder tubenresezierte Frau, aber auch nicht der vasectomisierte Mann*, weil bei beiden infolge Erhaltens der inneren Sekretion auch der Geschlechtstrieb und die volle Fähigkeit zur copula erhalten und deshalb auch die volle Befriedigung in actu copulae möglich ist wie bei völlig normalen Personen.

Als *Begründung* führen die Anhänger dieser Meinung an: Das natürliche Verlangen beider Geschlechter im Geschlechtstrieb gehe nicht ad generandum prolem, sondern auf den actus copulae mit der zugehörigen vollen geschlechtlichen Befriedigung. Auch die Übergabe des Rechtes auf den Körper des anderen Ehepartners geschehe subjektiv nicht zunächst und unmittelbar ad generandum prolem, sondern zunächst nur ad actum copulae; es brauche daher vom naturrechtlichen Standpunkte aus zur Ehefähigkeit auch nichts anderes als die potestas coeundi, nicht die potestas generandi. Mit der Übergabe des Rechtes auf die copula werde, wenn die procreatio proles nicht ausdrücklich und positiv ausgeschlossen wird (was allerdings propter defectum consensus die Ehe ungültig mache) auch der finis primarius der Ehe, die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes, in völlig hinreichender Weise erreicht.

Vertreter dieser Meinung sind bis jetzt sehr wenige: Außer Mayer in seinem Buche, Gesetzliche Unfruchtbar-

machung Geisteskranker, S. 415 ff., noch die beiden Ärzte O'Malley und Gemelli, von den Theologen Donovan und Labouré und ein sehr wertvoller Helfer, Vermeersch, im 4. Bande seiner Moralthologie, 40; neuestens wohl auch Noldin-Schmitt II²², n. 329, cf. III²¹, n. 567.

Es kann natürlich nicht Aufgabe dieses Artikels sein, den inneren Wahrheitsgehalt dieser vier Ansichten einer kritischen Prüfung zu unterziehen, dazu wäre ein Buch notwendig; aber es muß doch, wenn Antwort auf die gestellte Frage gegeben werden soll, *kurz zur Sache Stellung genommen* werden und darum bemerke ich kurz folgendes:

Die erste Meinung fordert entschieden zu viel und vermag auch nicht zu erklären, wieso die Kirche Ehen im Greisenalter als gültige Ehen anerkennt, wo doch schon in vielen Fällen von vorneherein feststeht, daß eine copula de se apta ad generationem im Sinne dieser ersten Meinung nicht mehr möglich ist. Überdies hat, wie die Vertreter der zweiten Meinung dartun, *die Kirche wiederholt und unzweideutig Ehen von mulieres excisae anerkannt*, und zwar auch solche, wo kein Zweifel sein konnte, daß Ehefähigkeit im Sinne der ersten Meinung sicher nicht vorhanden war.

Die zweite Ansicht hat jedenfalls recht hinsichtlich der mulieres excisae; denn das verbürgen eine Reihe von unzweifelhaften Entscheidungen der kirchlichen Behörden. Warum sie aber nur den sterilisierten Frauen die Ehefähigkeit zuerkennen will, nicht auch den sterilisierten Männern, ist nicht recht einzusehen. Es bemüht sich freilich nur selten einer, aus naturrechtlichen Gründen die Ehefähigkeit der mulier excisa darzutun. Wer es aber versucht, wie de Smet in seinem Eherecht, n. 208, der kommt zu Gründen, die sich genau so vom vasotomierten Mann wie von der sterilisierten Frau sagen lassen. Als Grund, warum man die copula der ovariectomierten Frau als eine copula de se apta ad generationem anzusehen habe, führt er an: Zu einer solchen copula „requiritur et sufficit, ut copula ex parte actus sit natura sua ad procreationem ordinata: ex parte actus, ex parte scilicet copulae, abstractione nempe facta a reliquis organis, praeter copulae actum, ad fecunditatem requisitis; natura sua, i. e. quin attendantur illa, quae possint in ipsis copulae elementis, fecundationem impedire per accidens, prout scilicet sunt in tali vel tali individuo“. Genau dasselbe kann man auch vom vasotomierten Mann sagen. Auch bei ihm ist die copula ex parte actus, abstractione nempe facta a reliquis organis, praeter copulae actum, ad fecunditatem requisitis, genau so

natura sua ad procreationem ordinata wie beim normalen Mann, und wenn das Fehlen der ovula bei der mulier excisa nicht als Grund zur Eheunfähigkeit angesehen wird, weil die copula ex parte actus genau so gesetzt wird, wie von der normalen Frau, so ist auch beim Mann das Fehlen der zoospermata nicht als Grund zur Eheunfähigkeit anzusehen, weil trotz dieses Mangels der actus copulae genau so gesetzt wird wie vom normalen Mann. *Der Mangel der vollen Konsequenz ist also bei dieser Ansicht kaum zu verkennen.*

Die dritte Ansicht hat gegen sich, daß sie die Eheunfähigkeit von einer Erkenntnis abhängig macht. Was aber, wenn diese Erkenntnis nicht da ist, ist die Ehe solcher Personen dann gültig oder ungültig? Es ist überdies mit dieser Vermittlungsansicht nicht viel geholfen, weil sie schließlich die Gegengründe von eins und zwei gegen sich hat.

So bleibt schließlich nur die vierte Meinung übrig als diejenige, welche allein theoretisch befriedigt, die volle Konsequenz für sich hat und allen Schwierigkeiten am besten gerecht wird. Wohl nennt sie Wernz-Vidal vorläufig noch ambigua, wohl hat sie vorläufig noch wenig Anhänger gefunden, es scheint mir aber wahrscheinlich, daß sie in nicht allzuferner Zeit sich die Welt erobern wird.

Für die Lösung unserer Frage ist es aber schließlich nicht unbedingt notwendig, daß man der vierten Meinung das Übergewicht über alle anderen in theoretischer Hinsicht zuerkennt. Praktisch kann auch ein Anhänger der ersten Meinung unsere Frage nicht anders entscheiden als es die vierte Meinung auch aus theoretischen Gründen tut. Wenn nämlich jemand im Sinne der ersten Meinung Vasotomie und Tubenresektion auch theoretisch als impedimentum impotentiae absolutum et perpetuum¹⁾ auffassen wollte, so müßte er doch anerkennen, daß seiner Meinung wirklich probable Gründe entgegenstehen, ein ernstes dubium juris und oft auch im Einzelfall bei der Unsicherheit der Wirkung

¹⁾ Die Frage, ob man beim vasotomierten Mann oder der tubenresezierten Frau, wenn man schon in einem oder in beiden Fällen Impotenz annehmen wollte, impotentia perpetua oder temporanea anzunehmen habe, ist tatsächlich für unsere Lösung belanglos. Theoretisch würde man sie wohl als eine perpetua zu betrachten haben, weil die Wiederherstellung der Verbindung zwischen den Keimdrüsen und den weiteren Zeugungsorganen nur sehr schwer, durch die Hand eines geschickten Chirurgen und bei Frauen überdies nur durch eine gefährliche Operation erfolgen kann, wenn sie überhaupt noch möglich ist, was bei längerem Bestande immer bezweifelt werden muß. Nach der Mehrzahl der Kanonisten ist aber ein solches Hindernis als ein dauerndes zu fassen. Vgl. dazu *de Smet*, n. 550, Anm. 2 und n. 551.

der Sterilisation ein *dubium facti*. *Da gilt aber dann auf jeden Fall der can. 1068, § 2: „Si impedimentum impotentiae dubium sit, sive dubio juris sive dubio facti, matrimonium non est impediendum.“* Es ist also, solange nicht die Kirche ein Verbot aufstellt, die Eingehung der Ehe weder beim vasotomierten Mann noch bei einer mulier excisa wegen des Hindernisses der Impotenz ungültig zu erklären. Und es bleibt sich *gleich, ob die Sterilisation vor Eingehung der Ehe erlaubter- oder sündhafterweise* herbeigeführt wurde, um Kindererzeugung unmöglich zu machen. Freilich würde *die ausdrückliche Bedingung, welche künftige Eheleute setzen, die Ehe nur dann eingehen zu wollen, wenn der eine oder beide Teile sich der Sterilisation unterziehen, die einzugehende Ehe ungültig* machen. Eine solche Bedingung wäre nämlich mit dem ersten Zwecke der Ehe, der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes, unvereinbar und würde keinen gültigen Ehekonsens darstellen. Von diesem Ausnahmefall abgesehen, ist *die Ehe Sterilisierter, wenn sonst kein Hindernis vorhanden ist, als gültig* anzuerkennen.

5. Eine andere Frage taucht noch auf, die bisher wenig beachtet wurde, nämlich: *Ist die ohne Wissen oder wider Willen des anderen Gatten in schwer sündhafter Weise vorgenommene Sterilisation ein Grund zur separatio thori et mensae?* Unter den dauernden Scheidungsgründen im Codex can. 1129—1131 erscheint sie begreiflicherweise noch nicht auf, auch sonst nicht in den Lehrbüchern. Meines Erachtens verdient aber die Frage ernstlich erwogen zu werden. Ist die sündhafte Sterilisation doch, wie oben gezeigt, ein schwerer Frevel gegen den ersten Zweck der Ehe, die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes, zugleich ein schweres Unrecht gegen den anderen Eheeteil. Wenn ein einmaliger Verstoß gegen das bonum prolis und fidelitatis im Ehebruch das Recht gibt auf lebenslängliche Ehetrennung, sollte die frevelhafte, ohne Wissen und gegen den Willen des Ehepartners herbeigeführte Sterilisation, *deren Wirkungen für gewöhnlich das ganze Leben nicht behoben werden können*, nicht auch ein Ehescheidungsgrund für immer sein? Freilich würde es wohl, solange nicht eine kirchliche Entscheidung erflossen ist, *sehr gewagt* sein, *so etwas sicher zu behaupten* oder gar in diesem Sinne im ehegerichtlichen Verfahren Entscheidungen zu treffen. Aber vielleicht macht bald einmal der Antrag eines in seinen Rechten gekränkten Ehegatten eine solche Entscheidung notwendig. Daß man aber sündhafte Sterilisation ohne Wissen und Willen des anderen Teiles

unter die Gründe der *Separatio temporanea* (für so lange, als die Wiederherstellung der Zeugungsfähigkeit nicht erfolgt oder ernstlich versucht worden ist), einreihet, wäre meines Erachtens mit dem *Kodex* leichter vereinbar, da ja can. 1131, nachdem er die anderen Gründe für eine vorübergehende Ehescheidung aufgezählt hat, hinzufügt: „Haec aliaque id genus sunt pro altero conjuge totidem legitimae causae discedendi.“ Jedenfalls ist der Frevel schwer genug, um einen Anhaltspunkt für eine solche Einreihung unter die *causae separationis temporalis* zu geben; die *separatio temporalis* würde praktisch häufig von selbst, infolge Nichtwiederherstellbarkeit der Fruchtbarkeit in die *perpetua* übergehen. Doch ist auch diese Zuzählung zu den *causae temporaneae separationis* noch zweifelhaft und bedarf noch einer weiteren Erörterung.

Zur „Individualpsychologie“.

Von P. J. Donat S. J., Univ.-Prof., Innsbruck.

Schon einige Jahrzehnte beschäftigt die Psychoanalyse Sigmund Freuds das allgemeine Interesse; sie hat eine große Gemeinde um sich gesammelt, hat aber noch mehr Gegner wider sich aufgerufen. In letzter Zeit hat sie jedoch eine Rivalin gefunden, die zwar selbst von ihr abstammt, nun aber eifrig bestrebt ist ihr den Rang abzulaufen. Sie erhebt wie jene den Anspruch, für die Psychotherapie, und nicht nur das, sondern auch für die gesamte Psychologie, ja für die ganze Weltanschauung, namentlich für die Erziehung, neue Grundlagen zu schaffen. Sie nennt sich Individualpsychologie; ihr Begründer ist der Wiener Arzt *Alfred Adler*. Auch sie hat durch rege Werbetätigkeit ihren Einfluß weit über ihren Geburtsort ausgedehnt. In Wien selbst erfährt sie in hohem Grade Förderung von Seite der sozialistisch eingestellten Schulbehörde. Man glaubt auch, aus ihrem Ideengehalt katholischen Erziehungs- und Seelsorgskreisen neue führende Gedanken geben zu können, und hat hier schon vereinzelt lebhaftes Interesse geweckt. Dieser Absicht dient auch ein neueres Werk von Privatdozent *Dr Allers*, betitelt „Das Werden der sittlichen Person“ (316 S., Herder 1929). Was „sittliche Person“ ist, wird zwar nicht dargelegt, doch sieht man, daß es soviel wie Charakter bedeuten soll. Das Buch will also über Auffassung und Erziehung des Charakters handeln. Der Verfasser, auch Arzt, bekennt sich offen zur katholischen Weltanschauung, lehnt die persönliche natu-

ralistische Weltanschauung Adlers ab und will auch die radikaleren Folgerungen der Individualpsychologie nicht mitmachen. Doch macht er sich, wenn auch hie und da mit einigen Abweichungen, alle wesentlicheren Gedanken der Adlerschen Individualpsychologie zu eigen. So werden vielleicht einige aufklärende Darlegungen über Individualpsychologie und ihre Ideen manchem Leser der Quartalsschrift nicht unerwünscht sein.

Die Individualpsychologie (Ips) ist als Abzweigung der *Psychoanalyse* (Psa) entstanden und trägt deshalb manche verwandtschaftliche Züge von ihr. Was Psa ist, dürfte nicht unbekannt sein. Wir wollen es doch zuvor in Kürze darlegen. Die Psa will zunächst, Ähnliches gilt von der Ips, psychotherapeutische Lehre und Praxis sein, bestimmt für seelische Heilung von Psychoneurosen, das heißt solchen seelischen Störungen, die nicht organische Krankheiten sind, wie „Gehirnerweichung“, schwere Epilepsie, Blödsinn, sondern „nervöse“ Erkrankungen, also namentlich Hysterie, Neurasthenie, nervöse Zwangs- und Angstzustände. Sie beabsichtigt seelische Heilung derselben, also nicht mittels Kuren und Medizinen, sondern durch psychische Einwirkungen. Die Psa wird durch zwei Hauptgedanken gekennzeichnet. Der eine ist dieser: ein großer, ja der größte Teil des psychischen Lebens verläuft im Unbewußten; dieses Unbewußte, also unbewußte Vorstellungen, besonders aber Affekte verursachen die psychischen Krankheiten, bestimmen aber auch das normale Leben. Es möge gleich hinzugefügt werden, daß dieser Gedanke mitsamt seinen Unklarheiten und Willkürlichkeiten auch größtenteils der Ips eigen ist, doch lehnt sie den zweiten Hauptgedanken ab. Der ist bei der Psa dieser: das genannte Unbewußte, das so das psychische Leben leitet, sind hauptsächlich die sexuellen Affekte. Sie sind schon in der Kindesseele tätig; fast alles, was das Kind tut, das Saugen des Säuglings, das Lutschen am Finger, die Liebe des Knaben zur Mutter („Ödipuskomplex“), alles soll aus dieser Wurzel kommen, ja aus derselben auch fast das ganze spätere Leben und das gesamte Kulturleben. Freilich hat Freud den Begriff der Libido etwas erweitert und rechnet dazu auch „die bloß zärtlichen und freundschaftlichen Regungen“, die aber nach ihm auch ursprünglich voll sexuell sind. Diese sexuellen Affekte nun werden sehr oft „verdrängt“, weil sie der sonstigen Haltung des Subjekts, namentlich seinem Gewissen widerstreiten; es übt „Zensur“. Aber damit sterben sie nicht, sondern sie leben weiter im Unbewußten

und suchen von da ins bewußte Leben durchzubrechen, aber zumeist nicht in ihrer eigentlichen Gestalt, eben weil die Zensur sie nicht dulden will, sondern in veränderter Form, in „Verschiebungen“ und „Symbolen“. So brechen sie täglich in den Träumen durch, die hauptsächlich aus latenten (sexuellen) Wünschen hervorgehen sollen, besonders aber, und zwar auf gewaltsame Art, in den Neurosen, wo die verdrängten, eingeklemmten Affekte, meist Nachwirkungen aus den Tagen der Kindheit (Ödipuskomplex), in Zwangsimpulsen, Angstzuständen und anderen Symptomen sich einen Ersatz zu verschaffen suchen. Willkürliche, ins Wüste gehende Auslegungen müssen helfen, diese sexuelle Deutung des Lebens glaubhaft zu machen. Hat die Psa manche nützliche Anregung gegeben, so hat sie andererseits namentlich durch diesen abstoßenden Pansexualismus bei allen Ernsteren Widerspruch erfahren.

Die Ips unterscheidet sich nun von der Psa hauptsächlich dadurch, daß sie den sexuellen Affekt durch einen andern Trieb, den „Geltungstrieb“ ersetzt, dem sie fast alle Agenden zuweist, die in der Psa dem sexuellen Triebe zugedacht sind. Ihr Begründer, früher selbst Schüler und Anhänger Freuds, erkannte allmählich die Unhaltbarkeit mancher Freudschen Gedanken, trennte sich von ihm und baute seine neue Lehre.¹⁾ Er hat in dieselbe seine eigene Weltanschauung eingewoben, die aber, wenn nicht ganz, so doch größtenteils von ihr trennbar ist.

Die Weltanschauung Adlers ist der seines Lehrers Freud gleichartig, wir können sie Naturalismus nennen. Mit der materialistischen Geschichtsauffassung von Marx, zu der er sich ausdrücklich bekennt, sind ihm Moral und Religion, von letzterer spricht er geringschätzig, nur wandelbare Meinungen, Produkte menschlicher Verhältnisse. Wiederholt rühmt er auch das „geniale“ Werk Vaihingers „Die Philosophie des Alsob“, die ganz seinen Gedanken entspreche, ein Werk, das ungefähr den Tiefststand der modernen Philosophie bezeichnet; die Ideale, Religion, Moral sind nach ihm nichts Reales, sondern nur Fiktionen, Einkleidungen von Nützlichkeiten und Wünschen, ein „Alsob“. „Es liegt in der Art des menschlichen Zusammenlebens“, schreibt Adler selbst, „daß es gewisse Bedingungen aus sich selbst heraus schafft, Spielregeln sozusagen (Furtmüller), von denen wir alle erfaßt sind, die sich uns unter allen Umständen als gegeben, real, wirklich fühlbar machen. So der Logos, die Gemeinschaft, die Autorität, die Heterosexualität, Mode, Moral u. s. w.“ (J 127). Also Moral u. s. w. ähnlich wie Mode menschliche Produkte, Spielregeln. Auch die Ehe mit ihrer beständigen Dauer ist eine Einrichtung, in welcher „die menschliche Gesellschaft, für vorläufig unabsehbare Zeiten, den Verkehr der Geschlechter in bestimmte Formen gebracht und mit Verantwortlichkeiten ausgestattet hat“, sie sind „Forderungen eben dieser Gesellschaft, die mit diesen Methoden ihren Bestand zu sichern sucht“ (J 241 f.).

¹⁾ Seine bedeutenderen Werke sind: Praxis und Theorie der Individualpsychologie² 1924, „Über den nervösen Charakter“³ 1922, „Menschenkenntnis“³ 1929. Wir wollen sie im Folgenden mit den Abkürzungen J, N, M, Allers' Werk aber mit A bezeichnen.

Wir wollen zuerst in den Hauptzügen den Inhalt der Ips darlegen, wie sie bei Adler, dann auch im neuesten Werk von Allers uns entgegentritt, um sie dann einer Prüfung zu unterziehen.

I.

Zwei Faktoren sind es nach der Ips, die das Leben, das normale wie das der Neurotiker, bestimmen. Der erste, an Stoßkraft und Wirkung der bedeutendere, ist der schon erwähnte *Geltungstrieb* oder, wie er mit einem von Nietzsche entlehnten Worte genannt wird, der „Wille zur Macht“. Er ist der Trieb oder Wille zu Geltung, Macht, Überlegenheit. Er ist dem Menschen schon angeboren; daß er aber so stark entwickelt ist und bereits im Kinde so mächtig wirkt, ist, wie Adler immer wiederholt, ein Erzeugnis der bisherigen Kultur, die überall, in der Familie und im bürgerlichen Leben, auf Macht und Überlegenheit ausgeht; „Streben nach persönlicher Macht ist das hervorstechendste Übel in der Kultur der Menschheit“ (M 55). Dieser Hunger nach Geltung geht aus sich dahin, ohne Rücksicht auf andere sich durchzusetzen und alles sich dienstbar zu machen. Er soll aber die gebührende Einschränkung empfangen durch das *Gemeinschaftsgefühl*. Dieses wird schwankend beschrieben bald als psychischer Drang nach der gebührenden Eingliederung in die menschliche Gesellschaft, bald und zumeist als Naturbestimmung dazu, beides ist offenbar nicht dasselbe; aber man sieht, was gemeint ist: die rechte Einfügung in das Zusammenleben, Rücksichtnahme, Förderung des fremden Wohles. Die Ips macht es sich zur besonderen Aufgabe, durch dieses Gemeinschaftsgefühl das Machtstreben einzudämmen und in diesem Sinne das Leben wieder zu sozialisieren.

Warum aber dann der Name „*Individualpsychologie*“? Die Frage weist uns auf den systematischen Gedankengang der Theorie hin, in den die erwähnten Faktoren eingebaut sind. Wir wollen ihn kurz darlegen.

Die Ips will jene Psychologie sein, welche überall die Eigenart des Menschen und seines psychischen Lebens, seine individuelle Gesamtpersönlichkeit studiert und beachtet, um daraus die einzelnen Lebensäußerungen zu verstehen und ihre Heilungs- und Erziehungsmethode darnach einzurichten. Das wäre an sich ganz recht. Nur muß es auf die rechte Weise geschehen. Individualpsychologie an sich und im allgemeinen betrachtet ist also gut und berechtigt. Aber wir betrachten hier nicht diese, sondern die besondere Ips, wie sie Adler und seine Schule konstruieren.

Wodurch wird nun nach der Adlerschen *Ips* diese individuelle Eigenart des Menschen bestimmt, und zwar schon in der Kindheit? Nach der allgemeinen Überzeugung, der sich bisher jede solide Psychologie angeschlossen hat, wird sie auch, und zwar größtenteils bestimmt, freilich ohne Beeinträchtigung des freien Willens, durch die körperlich-seelischen Anlagen, sowohl durch die ererbten Beschaffenheiten wie die körperlichen Veränderungen, etwa Schwächung der Nerven, die später hinzukommen. Dem stimmt die *Ips* nicht bei. Nein, der individuelle Charakter wird rein seelisch bestimmt durch *das individuelle Lebensziel*, das sich jeder und das sich schon das Kind in seinen ersten Lebensjahren, mehr unbewußt als bewußt, bildet: das will ich sein und werden, das will ich erreichen!. „Wir stellen demnach die Behauptung auf, daß, unbekümmert um Anlage, Milieu und Erlebnisse, alle psychischen Kräfte im Banne einer richtenden Idee stehen, und daß alle Ausdrucksbewegungen, das Fühlen, Denken, Wollen, Handeln, Träumen und die psychopathologischen Phänomene von einem einheitlichen Lebensplan durchzogen sind“ (J 4). „In (den) frühesten Kindestagen schafft sich das Kind irrend und unverständig seine Schablone, sein Ziel und Vorbild und den Lebensplan, dem es wissend-unwissend folgt. Über dieser tiefsten Bewegungslinie des Individuums, von der das Menschenkind manches weiß, deren grundlegende Bedeutung es immer erkennt, baut sich die ganze seelische Struktur auf. Alles Wollen, der ganze Kreis der Gedanken, des Interesses, Assoziationsverlauf, Hoffnungen, Erwartungen und Befürchtungen laufen im Geleise dieser Dynamik“ (J 3). Jedes psychische Einzelleben ist eine derart geschlossene Einheit, und zwar schon in der Kindheit, „daß in jedem Augenblicke des Sich-Verhaltens oder Handelns stets der ganze Mensch beteiligt sei“ (A 7), also in jeder Handlung und Lebensäußerung die ganze Seele schwingt. Adler behauptet überdies, „daß die Lebenslinie eines Menschen unverändert bleibt“ durch das ganze Leben (M 6). — Es ließe sich nun leicht zeigen, daß diese beiden Behauptungen, welche die *Ips* an den Anfang ihrer systematischen Gedankenreihe stellt, schon das Kind bilde sich sein Lebensziel und alle psychischen Geschehnisse würden einheitlich durch dieses Lebensziel bestimmt, in dieser Allgemeinheit eines gültigen Beweises entbehren. Doch gehen wir weiter.

Was bestimmt nun dieses *Lebensziel*, aus dem alles psychische Geschehen hervorgehen soll? Eben die zwei erwähnten Faktoren, der Geltungstrieb und das Gemein-

schaftsgefühl, wobei aber letzteres fast nur die Hemmung bedeutet, so daß die hauptsächlich bewegende und zielsetzende Kraft der *Geltungswille* ist. Freilich, da er aus sich nur das eigene Ich kennt und das fremde nicht berücksichtigt, kommt er mehr oder weniger mit dem Gemeinschaftsleben in Konflikt, ist selten oder nie realisierbar, setzt sich somit „fiktive“ Ziele. „Die eingehendste Betrachtung ergibt, daß wir die seelischen Bewegungen aller Art am besten verstehen können, wenn wir als ihre allgemeine Voraussetzung erkannt haben, daß sie auf ein Ziel der Überlegenheit gerichtet sind. Ob einer ein Künstler, der erste in seinem Fache oder ein Haustyrann sein will, ob er Zwiegespräche mit seinem Gotte hält oder die anderen herabsetzt, ob er sein Leid als das größte ansieht, dem alle sich beugen müssen, ob er nach unerreichbaren Idealen jagt oder alte Götter, alte Grenzen und Normen zerbricht, auf jedem Teil seines Weges leitet und führt ihn seine Sehnsucht nach Überlegenheit.“ „Diese der Wirklichkeit so vollkommen hohnsprechende Fiktion eines Zieles der Überlegenheit ist die Hauptvoraussetzung unseres bisherigen Lebens geworden“ (J 5).

Mit dem Geltungsstreben hängt aber noch etwas zusammen, das für die Bildung des Lebenszieles ganz besonders maßgebend ist und in der Ips eine zentrale Stellung einnimmt, das *Minderwertigkeitsgefühl*. Es entsteht, wenn sich der Geltungswille den Hindernissen, die sich ihm, sei es von Seite der eigenen Schwäche und Unbegabtheit, sei es von der Umgebung, entgegenstellen, nicht gewachsen fühlt. Dem Kinde ist es besonders eigen; es soll immer und meist stark darunter leiden. Es fühlt seine Kleinheit und seine Schwächen, fühlt sich minderwertig den Erwachsenen, den eigenen Eltern und den älteren Geschwistern gegenüber. Dieses Gefühl erzeugt aus sich Passivität, Furcht, eine gewisse Weiblichkeit. Dagegen steht nun der Machtwille auf und bekämpft es, er ringt nach Persönlichkeitsgefühl: nicht „unten“, sondern „oben“, nicht „weiblich“, sondern „männlich“! „Ich will ein Mann sein“, das ist die kurze Formel dieses Gegenstrebens. Adler hat ihm den Namen „männlicher Protest“ gegeben. Er findet sich bei den Mädchen und Knaben; auch jene wollen stark und männlich sein, denn der Mann hat ja in der bisherigen Kultur die Macht. Diese Strebung des Kindesalters soll nun weiter dazu führen, und daselbe ist sehr oft die Signatur des späteren Lebens, „Kompensationen“, ja Überkompensierungen zu suchen, das heißt das eigene Manko, das man wahrnimmt, wettzu-

machen, ja zu überbieten durch Erreichung neuer Machtpositionen und Sicherungen der eigenen Überlegenheit, die gewöhnlich dem Gemeinschaftssinn entgegen sind und so in die Irre gehen. Daher beim Kinde Trotz, Lüge, aber auch, wenn es notwendig erscheint, um fremde Gunst und Aufmerksamkeit zu erlangen, Unterwürfigkeit, auch Vortäuschung von Kränklichkeit, bei den Erwachsenen aber Streitsucht, Heuchelei, Stehlen und anderes, bei den Neurotikern endlich ihr abnormales Verhalten mit den krankhaften „Arrangements“. „Dem kindlichen Minderwertigkeitsgefühl entspringt ein gereiztes Streben nach Macht, das an den Forderungen der Gemeinschaft und an den Mahnungen des physiologisch und sozial begründeten Gemeinschaftsgefühls seine Schranken findet und in die Irre geht“ (N 6). Diesen Satz stellt Adler als kurze Formel seiner Ips hin.

Also auch die *Neurosen* und ihre Symptome sind nach der Ips nicht, weder ganz noch teilweise, durch körperliche Ursachen bewirkt; wenigstens liegt kein Grund für diese Annahme vor. „Die Rede von einem ‚schwachen Nervensystem‘ als Grundlage der neurotischen Erscheinungen ist völlig verfehlt“ (A 275). Der Grund ist überall dieser. Der Neurotiker sucht sich in krampfhaftem, irrigem Streben von seinem schweren Minderwertigkeitsgefühl zu befreien und das Überlegenheitsgefühl zu erringen und zu sichern. Deshalb weicht er in zögernder Attitude allem aus, was ihn kompromittieren könnte, der Prüfung, Berufswahl, Ehe, jeder Verantwortlichkeit, „arrangiert“ Krankheitssymptome und andere Hindernisse, wird argwöhnisch, ängstlich, lügenhaft; sein männlicher Protest nimmt auch aggressive Formen an, er wird herrschsüchtig, boshaft. Alles fiktive Ziele eines Egoismus, der das Gemeinschaftsgefühl nicht kennt. Es ist „sichergestellt, daß jede seelische Ausdrucksbewegung des Nervösen in sich zwei Voraussetzungen trägt: ein Gefühl des Nichtgewachsenseins, der Minderwertigkeit, und ein hypnotisierendes zwangsmäßiges Streben nach einem Ziele der Gottähnlichkeit“ (J 72). Die Neurosen sind also rein psychogen erzeugt, sie sind überhaupt nicht eigentlich Krankheit, sondern Erstrebung fiktiver Ziele. Die Heilung soll demnach hauptsächlich darin bestehen, daß dem Nervösen dieser fiktive Plan aufgedeckt wird, dann wird er ihn nicht mehr verfolgen.

Einige *Beispiele* mögen erläutern, wie diese Neurosentheorie im einzelnen gedacht ist. Sie werden zugleich zeigen, welche willkürliche, ja unglaublichen Deutungen angewendet werden, um die aufgestellte Theorie durchzuführen, und sie werden so zugleich ihre Haltbarkeit beleuchten.

Adler erzählt folgenden Fall, um daran seine Theorie zu erläutern (J 7): Ein Nervöser hatte schon als Knabe mit seiner Mutter beständige häusliche Kämpfe. Hochbegabt und von feinem Benehmen erringt er später die Gunst eines Mädchens. Aber bald gibt es mit diesem wieder eigensinnige Zwistigkeiten, bis letzteres abbricht. Nun stürzt der junge Mann in nervösen Anfällen zusammen. Die Sache begreife ich, wird man sagen. Und doch, man hat sie nicht begriffen. Der Individualpsycholog hat tiefer ins Unbewußte geschaut und da entdeckt, daß die Sache sich ganz anders verhält, als man meinen möchte. Der Patient hat sich im Kampfe mit seiner Mutter das Minderwertigkeitsgefühl geholt, er werde nie einer Frau gewachsen sein. Daher hat er beschlossen, aber dieser Beschluß steckt im Unbewußten, nie eine Ehe einzugehen, um sich vor weiteren Niederlagen zu sichern. Er hat also selbst absichtlich die Ehe verhindert; die Lösung „wurde kunstgerecht inszeniert“. Die vorgegebene Liebe und die Streitigkeiten hatten nur den Zweck, „endlich den Triumph über ein geeignetes weibliches Wesen zu erzwingen“. Aber der nervöse Zusammenbruch? Wieder nichts als ein künstliches Arrangement aus dem Unbewußten herauf. Er braucht diesen Zusammenbruch, um nun als der durch die Schuld des Mädchens Verletzte, als Ankläger gegen die Schlechtigkeit der Frauen und so als der moralisch Überlegene dazustehen. Freilich, wie von alledem der Leser nichts ahnt, so weiß auch der Mann selbst nichts davon. Er durfte nichts wissen. „Wüßte er um seine geheimen Pläne, so wäre sein ganzes Tun Gehässigkeit und böse Absicht, könnte demnach den beabsichtigten Zweck, seine Erhebung über die Frau, gar nicht erreichen. Folglich ‚ergibt‘ sich auch, daß dieser Lebensplan im Unbewußten bleibt.“ — Das *Stottern* ist auch Arrangement. So stellte sich bei einem Sohne im späteren Alter das Stottern ein; es war ein „Kunstgriff“, um „den Vater von dessen Ohnmacht, vom Fehlschlagen seiner Erziehungspläne zu überzeugen. Er verdarb durch das Stottern dem Vater das Spiel“ (N 69). — *Schlaflosigkeit* ist etwa nicht die Wirkung überreizter Nerven; nein. „Immer wieder fand ich in den Gedankengängen der Schlaflosen . . . den Sinn, etwas ohne Verantwortung zu erreichen, was sonst kaum möglich schien oder nur unter Einsetzung der ganzen verantwortungsvollen Persönlichkeit zu erlangen war. So reiht sich auch die Schlaflosigkeit zwanglos in die Gruppe von Arrangements ein“ (J 117). — Eine Patientin, voll von Sorgen für ihr Geschäft, leidet an *Platzangst*. „Sie sichert sich durch die Platzangst, um zu Hause zu bleiben und ihre Unerstlichkeit zu demonstrieren. Des Nachts wacht sie oft vor Schmerzen auf, nimmt Pulver, denkt über geschäftliche Aufgaben nach, und dies mehrere Male in einer Nacht. Sie hat Schmerzen, um sogar in der Nacht an das Geschäft denken zu können und die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken.“ Aber freilich weiß sie nichts von dieser Absicht. „Das überspannte Größenideal dieser Patientin, Mann, Königin, überall die Erste zu sein, kann nur wirksam werden, solange es unbewußt bleibt“ (J 164). — Nicht besser steht es mit dem *Melancholiker*. „Ich habe gezeigt, wie die Melancholie als das ‚Restproblem‘ zu verstehen ist, bei dem die Individualität des Kranken, um den Krankheitsbeweis bemüht, darauf verfällt, sich die Schuld zu geben, sich zu verkleinern, um der offenen Entscheidung asuzuweichen“ (J 195). „So dient die Melancholie, wie jede Neurose und Psychose, dem Bestreben, den gesellschaftlichen Wert des Eigenwillens und der Persönlichkeit, zumindest für die eigene Empfindung, namhaft zu erhöhen“ (J 187). „Immer wird man finden, daß Zwang, Zweifel und Angst in der Neurose Sicherungen vorstellen, die dem Patienten ermöglichen sollen, oben, männlich, überlegen zu erscheinen“ (J 149). Also alles gemacht, inszeniert. — Die Frauen, die an *Waschzwang* leiden, sind auch nur große Streberinnen. „Diese sogenannte Waschkrankheit ist eine außerordentlich häufige Erscheinung. Alle diese Frauen sind Kämpferinnen gegen die Frauenrolle, die auf diese Weise versuchen, in einer Art Voll-

kommenheit auf die anderen herabzusehen, die sich nicht so oft im Tage waschen“ (M 113). — „Fälle von Platzangst zeigen ebenso wie solche von Waschzwang, Angstneurose u. s. w., wie sich die Angst oder der Zwang als Ausdrucksmittel, als Beweis der Einzigartigkeit durchsetzt. Wie kann man ein solches Juwel, wie ich es bin, solchen Gefahren, Schwierigkeiten aussetzen?“ (M 194). — Auch das *Bettträssen* der Kinder ist als „Machtmittel“ zu verstehen. „Hierher gehört auch ein großer Teil, wenn nicht alle Fälle, eines sehr unliebsamen Kinderfehlers, des Bettträssens nämlich, der ‚Enuresis nocturna‘. Beide Verhaltensweisen erzwingen, daß die Erzieher auch nachts dem Kinde ihre Aufmerksamkeit schenken“ (A 130).

Ähnlich sind die Deutungen der *Träume*. Wie der *Psa* so sind auch der *Ips* die Träume ein wichtiges Mittel, das Unbewußte, hier die geheimen Leitgedanken, zu entdecken, die in den Träumen, freilich oft oder meist in Symbolen, ins Bewußtsein durchbrechen. So träumte ein Neurotiker, der sexuell gestimmt war, kurz dieses: „Ich sitze an einem schlichten Tisch aus braunem Holze. Ein Mädchen bringt mir ein großes Gefäß mit Bier.“ Die Auslegung ist: „Patient begehrt wie ein Trunkener nach seiner Mutter“ (im Sinne des sexuellen Ödipuskomplexes; N 98). — Ein kranker Mediziner träumt von der Belagerung Wiens. Er nimmt ein Gewehr und möchte Kara Mustapha gefangen nehmen. Da taucht dieser tatsächlich mit mehreren anderen auf schwarzen Pferden auf. Der Träumer will sich zur Flucht wenden, erhält aber einen Schuß ins Rückenmark und fühlt, daß er sterbe. Deutung: „Der Reiter auf dem schwarzen Roß (das ist der finstere Thanatos) ist der Tod. Der Schuß in den Rücken bedeutet außer *Tabes* noch das Erleiden einer Niederlage einem Manne gegenüber (Ein Loch mehr!), der Versuch eines männlichen Protestes liegt im Ergreifen des Gewehres. Schließlich dringt der männliche Protest auf dem Umwege über die Vorsicht durch: Weg von den Prostituierten! Das heißt weg von jenen Frauen, die für den Patienten fast ausschließlich in Betracht kommen. Und ein weiterer Protestgedanke: viele Weiber, Türken, Harem!“ (J 114). — Ein Dritter leidet an Zwangszuständen; besonders drängt sich ihm bei Erregungen das Wort Gummi auf die Lippen. Die Deutung findet nun: Der Patient entwickelte eine Idee, als ob er das einzige lebende Wesen, alles andere aber Schein sei, um durch diese Entwertung des Seienden wie durch einen Zauber sich zu sichern. „Auf diesem Wege wurde ihm der Radiergummi Symbol und Zeichen seiner Kraft, weil dieser dem Kinde als Vernichter des Sichtbaren wie eine erfüllte Möglichkeit erschien [mit dem Gummi kann man nämlich Sichtbares auslöschen]. So wurde ihm Wort und Begriff Gummi zur siegreichen Lösung, sobald ihm Schule und Haus, später Mann oder Frau, Weib oder Kind irgendwelche Schwierigkeiten boten“ (J 19 f.).

Wir könnten noch lange so fortfahren. Doch es ist genug. Man empfängt das peinliche Gefühl, daß einer solchen Psychotherapie keine Diagnose unmöglich ist.

II.

Wenn wir uns nun zur *Beurteilung* der dargelegten Theorie wenden, so soll nicht verkannt werden, daß sie manche guten Gedanken und Anregungen enthält. Sie bietet nützliche Winke über das Wirken der Geltungsbegierde, über die Wirkung der Familienverhältnisse auf das Kind, über liebende Behandlung der Kindesseele, über manche Erziehungsfehler, Dinge, die zwar nicht neu sind, die aber immer wieder neue Beachtung verdienen. Wichtiger vielleicht ist die Anregung, die sie oder vielmehr vor ihr die *Psa* gegeben hat zu vertiefterem Studium und

sorgsamerer Beachtung des Un- und Halbbewußten in uns und seines Einflusses auf das gesunde und kranke Seelenleben. Der Priester von heute trifft sehr oft mit psychopathischen Personen zusammen. Hier ist noch manches genauer zu erforschen und klarzulegen. Aber es muß im Anschluß an den gesunden Sinn, an die rechten Prinzipien der Psychologie, nicht zuletzt auch der Ethik und Theologie geschehen; und die katholische Literatur bereichert sich allmählich mit brauchbaren Sachen. Aber man möge nicht hoffen, sei es in dieser Hinsicht, sei es für erzieherische Probleme an einer Ips, um hier von der Psa zu schweigen, sich orientieren zu können. Sie kann im ganzen wohl nur eine ablehnende Beurteilung erfahren. Neben dem, was schon berührt wurde, sei auf folgendes hingewiesen.¹⁾

1. Wenn wir auch die persönliche Weltanschauung Adlers auszuschneiden suchen, so hat doch seine Ips in sich selbst einen deutlichen *Zug des Naturalismus*. Sie kennt nur zwei Ziele und Einstellungen des Menschen, die auf die eigene Geltung und die auf die menschliche Gemeinschaft, zwei Seiten des Lebens, wie sie sich einer oberflächlichen Naturbetrachtung als Nächstliegendes darbieten; mit ihnen erscheint das menschliche Leben erschöpft. Daß es zuerst und vor allem auf Gott gerichtet sein muß, daß nicht das Wohl der Gemeinschaft das höchste Gut und Ideal ist, sondern Gott und Religion, davon weiß sie nichts. Die Liebe und Förderung des Mitmenschen ist gewiß ein hehres Ideal; die Ips hat es nicht aus sich, sondern aus dem christlichen Gedankenschatz genommen. Aber es ist nicht das Erste und Einzige und es verliert seinen Wert und seine Kraft und geht notwendig in die Irre, wenn dieser Gemeinschaftsgedanke vom Gottesgedanken losgelöst und auf sich gestellt wird oder gar im sozialistischen Sinne verstanden und förmlich als einzige Moral und Religion kultiviert wird. Die Ips will auch heilen. Kranke Seelen werden aber nicht dadurch dauernd Heilung und Beruhigung empfangen, daß sie hingewiesen werden auf einen gottleeren Gemeinschaftsinn, sondern durch den Gedanken an eine liebende Vorsehung und göttliche Hilfe und ewige Hoffnung.

Auch *Allers*, der selbstverständlich den Naturalismus ablehnt, gelingt es nicht, eingespannt in die Grundideen der Ips, die Geleise des Naturalismus gänzlich zu verlassen. Religion und sittliches Streben treten bei seinem „Werden der sittlichen Person“ stark zurück.

¹⁾ Der Verfasser dieser Ausführungen wird sich in einer größeren Schrift „Über Psychoanalyse und Individualpsychologie“, die demnächst erscheinen soll, über beide Theorien ausführlicher verbreiten.

Was die *Religion* betrifft, so bemüht er sich zwar sichtlich, sie und die Beziehung zu Gott öfters zu erwähnen, aber sie spielen im inneren Aufbau des Charakters und Lebens, wie er gegeben wird, kaum eine praktische Rolle, stehen ziemlich daneben und erscheinen fast wie äußerlich hinzugefügt. Von religiöser Begründung des Charakters, von Heilung der Fehler durch religiöse Motive hört man wenig oder nichts. Das rechte Verhältnis zum Mitmenschen, und zwar durch äußeres Handeln, ist fast alles. Der Mitmensch ist zwar, so wird ausgeführt, in sich und ontologisch Ebenbild und Kind Gottes, aber er braucht nicht deshalb geliebt zu werden. „Echte Liebe zum Nächsten“, so wird ausgeführt, „bedeutet: den Nächsten lieben um seiner selbst willen (freilich wird dieses Selbst dabei als Ebenbild, Geschöpf Gottes, als Anwarter oder Inhaber der Gotteskindschaft aufzufassen sein, was aber durchaus nicht im Vollzug der Liebe aktuell gegeben zu sein braucht).“ „Gott im Menschen und den Menschen in Gott zu lieben, scheint doch wohl eine Haltung zu hoher Vollkommenheit und ein zu sehr übernatürlichem, in Gott überformtem Leben Angehöriges zu sein, als daß man es sich unterfangen könnte, solche Haltung sei es für sich in Anspruch zu nehmen, sei es sie als schlechthin gültige Regel des Verhaltens hinzustellen“ (304, 302). Für eine katholische Erziehungslehre liegt hier wohl ein merklicher Mangel vor.

Auch das Streben nach *sittlicher Vollkommenheit*, Innerlichkeit, Selbstüberwindung tritt sehr zurück und wird sichtlich zurückgedrängt. Es ist mißverständlich, zu sagen, „daß die Vervollkommnung der eigenen Person gar nicht in dem Sinne, wie man das gemeinhin versteht, Zielsetzung irgend eines Strebens oder Sichbemühens abzugeben imstande sei“ (183); „Zufriedenheit, Glück und Vollkommenheit können nicht unmittelbar angestrebt werden; sie fallen dem Menschen nur als Prämien zu, wenn er bestimmten objektiven Bedingungen oder Forderungen des Lebens Genüge getan hat“ (175). Es wird dies damit begründet: „Die Person als solche ist sich selbst nicht gegenständlich gegeben. Oder wie die aristotelische Philosophie lehrte: das Subjekt kann niemals Objekt für sich selbst werden“ (182 f.). Die aristotelische Philosophie lehrt zwar auch jetzt noch, daß wir von der eigenen Seelensubstanz keine Anschauung haben; aber daraus folgt offenbar nicht, daß der sittliche Zustand derselben nicht direkter Gegenstand des Erkennens und Strebens sein kann. So liest man auch von sittlicher Willensbildung, von Kampf gegen ungeordnete Neigungen wenig oder nichts. Von Selbstüberwindung wird fast nur gesagt: „Es ist unrichtig, daß Selbstüberwindung ein Maß für den sittlichen Wert einer Handlung abgebe oder zumindest, daß sie die einzige und vornehmlichste Bemessungsgrundlage darstelle. Entscheidend für den Wert eines Handelns ist zunächst und vor allem der darin und dadurch verwirklichte Wert . . . Hinter der Idee, daß Selbstüberwindung als solche wertvoll sei, steckt ein verkehrtes Heldenideal, schließlich ein Subjektivismus und Individualismus“ (164). Hätte nicht eine Erziehungslehre über Selbstüberwindung vor allem anderes zu sagen? Mißverständlich wird dann auch gesagt: „Das Mißtrauen, das so oft in den Köpfen der Erzieher sein Unwesen treibt, ist recht eigentlich eine Frucht jenes so durchaus unkatholischen Glaubens an das ‚Radikal-Böse‘ im Menschen, ein Fremdkörper innerhalb katholischer Welt- und Lebensanschauung. . . . Wer im katholischen Sinne daran glaubt, daß die Taufnade und die mit ihr uns geschenkte Gotteskindschaft die Erbschuld nicht nur zudecke, sondern wahrhaft, auf Grund des Erlösungswerkes Christi, tilge, kann und darf dieser Anschauung vom Radikal-Bösen im Menschen nicht huldigen“ (93). Das ist nicht ganz richtig. Die Taufnade tilgt zwar im Kinde die Erbschuld, nicht aber die Folge derselben, die böse Begierlichkeit. Und diese vor allem, nicht das Minderwertigkeitsgefühl, ist der böse Same, aus dem ein künftiges Unglück des Kindes hervorgeht.

2. Wir wenden uns zur *Psychologie*, wie sie uns zur Erklärung und Behandlung des Charakters und der Neurose vorgeführt wird. Sie muß im allgemeinen als verfehlt bezeichnet werden.

Das gilt schon vom *Geltungswillen*, wie er uns dargestellt wird. Er soll fast den ganzen Inhalt des seelischen Strebens bilden, etwa neben dem Gemeinschaftswillen, der aber stark zurücktritt und schließlich meist als Bestimmung zur Gemeinschaft verstanden wird. Man hört wenig und nichts vom Streben nach sittlicher Größe, Vollkommenheit und Reinheit, nichts vom tiefen Sehnen der Seele nach dem Unendlichen und Ewigen. Es ist eine Verkennung der seelischen Weite, ja eine Entstellung des psychischen Lebens, wenn es fast zusammenschrumpft auf ein ärmliches Überlegenheitsstreben, ein ewig flackerndes Begehren nach Geltung. Es ist auch eine Verkennung der Weite des niederen Strebens. Zu diesem gehört nicht nur der Geltungsdrang, sondern neben der Hoffart, um mit dem Apostel zu reden, auch Augenlust und Fleischeslust, das Begehren nach Besitz und Genuß. Und gerade die entzügelte Sinnlichkeit ist es, die so viel seelische Zerrüttung erzeugt.

Daß viele unter einem Minderwertigkeitsgefühl leiden, vielleicht noch mehr Erwachsene als Kinder, ist bekannt und es wird so bleiben, solange die Beschränktheiten des sterblichen Lebens andauern. Daß aber dieses Gefühl, namentlich in der Kindheit, so allgemein und so stark ist und als hauptsächliche Ursache Ziel und Werdegang des Lebens bestimmt, ist eine unbewiesene und unrichtige Behauptung. Bei gesunden Kindern sind wir gewohnt, lachende Heiterkeit, nicht aber Minderwertigkeitsschmerz, ungekünstelte Anhänglichkeit an die Eltern, nicht aber heimliche Protestgesinnung, zu bemerken. Bei Mädchen, die noch mehr an diesem Gefühl leiden müßten, sehen wir oft, daß sie sicherer auftreten als die Knaben. Ohne Zweifel, das Kind weiß sich klein und hilfsbedürftig. Aber diese Minderwertigkeit ist ihm selbstverständlich und mit natürlicher Ungezwungenheit und Demut trägt es sie. Wo der Herr im Evangelium von den Kindern spricht, weiß er nichts zu erzählen von Minderwertigkeitsschmerz und Überlegenheitsstreben, womit die Ips die kindliche Seele anfüllt, sondern stellt sie uns gerade als Vorbild der Demut und Einfalt hin. Es gibt gewiß Kinder, die sehr an Minderwertigkeitsbewußtsein leiden, sei es wegen angeborener Mängel, sei es wegen unverständiger Erziehung, und bei diesen können auch gereizte Kompensationsversuche auf-

treten. Aber das ist nicht das Gewöhnliche. Es ist der große Fehler sowohl bei der Psa wie bei der Ips, daß sie einzelne Fälle ungebührlich verallgemeinert, und zwar gerade Fälle von Krankheiten und Abwegigkeiten; diese trifft sie in der ärztlichen Beratungsstelle und von hier wird dann das normale Leben pathologisiert.

Ein weittragender psychologischer Irrtum ist dann die Behauptung, daß die Charaktereigenschaften und Neurosen *nicht in körperlichen Anlagen ursächlich begründet* sind, daß dies wenigstens nie bewiesen werden könne, mithin alles rein psychogen zu erklären sei. Eine Behauptung, die nicht wenig dem gesunden Sinn und der gesunden Psychologie widerspricht. Jedem ist es ziemlich selbstverständlich, daß die größere Erregtheit des Südländers und die Ruhe des Nordländers, die psychischen Besonderheiten des Mannes und der Frau, des Kindes und Greises in ihrer körperlichen Verfassung ursächlich verwurzelt sind und daß krankhafte Angst- und Zwangszustände in ererbter Konstitution oder überreizten Nerven eine ursächliche Grundlage haben. Das wird in Abrede gestellt; wenigstens sei es kaum je konstatierbar. „Die verbreitetste Meinung geht dahin, daß der Konstitution eine ursächliche Bedeutung [für die Entwicklung und Prägung des Charakters] zukomme . . . Wir können uns dieser Auffassung nicht anschließen“ (A 73). Also alles soll rein psychisch erklärt werden. Die erwähnte Behauptung wird damit begründet, daß sonst der Charakter unwandelbar und eine Erziehbarkeit zum Bessern kaum oder gar nicht möglich wäre (33). Gewiß darf man nicht zu leicht an unüberwindliche ererbte Triebe glauben und es berührt angenehm, wenn Allers das im Interesse des Vertrauens in die Erziehbarkeit des Kindes betont. Aber daraus, daß jemand eine körperlich bedingte größere Neigung zu Zorn oder Sinnlichkeit hat, folgt nicht, daß er nun zu Zorn und Sinnlichkeit immer physisch genötigt ist und eine Erziehbarkeit zur Überwindung dieser Neigungen unmöglich ist. Noch weniger wird man sagen können, daß, wenn die Charakterzüge auch körperlich verursacht sind, sie „intimste Wesenszüge“ des metaphysischen Seins der Person und der Seele wären, von denen wir nichts wissen (Allers). Soweit der Charakter körperlich verursacht ist, liegt der Grund im Körper, mit dem die Seele verbunden ist, nicht in irgend einem metaphysischen Sein der Seele.

Was diese körperliche Abhängigkeit betrifft, wollen wir noch zwei Punkte etwas genauer betrachten, die psychische Verschiedenheit der Geschlechter und die Neurosen.

Die psychischen Charakterunterschiede der *Geschlechter* sollen auch größtenteils oder ganz nicht in einer ständigen körperlichen Veranlagung den Grund haben, sondern nur psychisch verursacht, speziell sollen „sehr viele von den angeblichen zum Wesen der Frau gehörenden Züge reaktiv entstanden“ sein, als „Produkte der Umwelteinflüsse, der Erziehungsmaßnahmen und der besonderen sozialen Stellung der Frau“ (A 198). Dazu wird besonders das charakteristische gesteigerte Gefühlsleben der Frau gerechnet, das wahrscheinlich „eine Auswirkung einer tief gewurzelten Mutlosigkeit“ (?) sei (215), die Folge ihrer sozialen Zurückdrängung. Diese Eigenschaften wären dann auch, wie Allers weiter ausführt, mit dem Wandel der kulturellen und sozialen Verhältnisse und Sitten wandelbar. Seine Darlegungen sind unbestimmt und dehnbar gehalten. Aber sie decken sich wohl nicht ganz mit den Auffassungen der christlichen Ethik und Pädagogik, die beide auf der wesentlichen Voraussetzung stehen, daß die charakteristischen Eigenschaften der Frauenpsyche ihren bleibenden Grund in deren Naturveranlagung haben. Deshalb müssen Charakterbildung und Haltung der Frau immer andere sein und bleiben als die des Mannes, soll sie die großen Schätze ihrer edlen Weiblichkeit, so unersetzlich für sie und für die Menschheit, bewahren und nicht durch unnatürliches Streben nach Männlichkeit, zu dem die erwähnte Theorie verleiten könnte, ihr Eigenes verlieren und das Fremde nicht erreichen und zu einer Verzerrung werden. Und die Stellung der Frau in der Familie und Menschheit muß auch immer im Wesentlichen dieselbe bleiben, daß sie nämlich für die seelische Erziehung der Menschheit eine andere, eine bedeutsamere Rolle spielt als der Mann, und daß sie die besondere Hüterin der Religiosität und Sittlichkeit im Schoße der Menschheit bleibe, daß aber andererseits die Autorität in der Familie dem Manne zufällt. Allers spricht sich gewiß nicht für die sozialistische Forderung der Gleichberechtigung von Mann und Frau in der Familie aus; aber sie rückt in eine gewisse Nähe. Sonst gehen seine Darlegungen in der erwähnten Sache sehr parallel denen Adlers (M 93 ff.). Dieser tritt deutlich für diese Gleichberechtigung ein. Er spricht sich auch für die Ansicht aus, die dem überwundenen Frühdarwinismus des vorigen Jahrhunderts angehört, daß die Frau zuerst in der Vorzeit die Hegemonie in der Familie hatte, die ihr aber später der Mann entrissen habe.

Ebenso und besonders sollen dann die *Neurosen* als rein psychisch verursacht betrachtet werden. Wir hörten

schon: „Die Rede von einem ‚schwachen Nervensystem‘ als Grundlage der neurotischen Erscheinungen ist völlig verfehlt“; „eine spezifische Veranlagung zur Neurose gibt es nicht“ (A 275, 281). Der Neurotiker, ethisch unfähig, sich in seine Lage zu fügen und selbstlos den Aufgaben des Gemeinschaftslebens sich hinzugeben, verzehrt sich in einem unrealisierbaren Macht- und Überlegenheitsstreben. In ermüdender Monotonie wiederholt Adler endlos diese selbe Melodie. Daß nun bei Hysterikern die Symptome oft durch ein solches krankhaftes Streben bestimmt und verstärkt werden, wobei aber ihre nervöse Verfassung schon vorausgesetzt wird, wird man unschwer verstehen können. Daß aber alle Zwangs- und Angstzustände, alle Neurasthenie, Hypochondrie, Stottern und anderes nur durch ein törichtes Machtstreben hervorgerufen, gemacht, „inszeniert“, „arrangiert“ ist, daß alle diese armen Leidenden nichts sind als abwegige Überlegenheitsstreber, Egoisten und Großmannssüchtler, ist völlig unbewiesen, und ebenso unwahr wie die andere Behauptung Freuds, daß alle Neurosen sexuell verursacht seien. Aus dieser Behauptung nun, daß alle Neurotiker ethisch minderwertig sind, ergibt sich dann selbstverständlich eine Folgerung, die Allers zieht, „daß Neurose und wahrhafte Heiligkeit miteinander nicht verträglich seien“ und: „jenseits der Neurose steht nur der Heilige“ (A 261, 282). Das klingt wie eine schöne Apologie der Heiligkeit. Es zeigt aber genauer betrachtet doch nur die Verfehltheit der Theorie. Ist es doch bekannt, daß die meisten Nichtheiligen keine Neurotiker sind, andererseits aber oft ethisch sehr hochstehende Menschen schwer an psychischen Folgen ihrer Nervenschwäche zu leiden haben. Wir haben auch bereits die willkürlichen Deutungen und Konstruktionen gesehen, die angewendet werden müssen, um die erwähnte psychogene Erklärung der Neurosen zustande zu bringen; sie zeigen ihre Unhaltbarkeit. Adler erzählt, daß er sich mit seinem Werk „Über den nervösen Charakter“ um die Habilitierung an der Wiener Universität beworben habe, daß dieselbe aber nach einem eingehenden Gutachten über das Werk abgelehnt wurde. Adler glaubt die Schuld dafür dem „Machtstreben“ der herrschenden Wissenschaft geben zu sollen (N 8).

Es wird vielleicht nicht notwendig sein, solche Erklärungen herbeizuziehen. Es wäre wohl für keine Universität eine Ehre, ein Werk, das so viel Unwissenschaftlichkeit enthält wie das genannte, als Habilitationsschrift anzunehmen.

Die pastorale Tätigkeit des Priesters hat es besonders oft mit krankhafter *Skrupulosität* zu tun. Auch sie soll nur im übersteigerten Machtwillen des Skrupulanten den Grund haben: er verlangt nach Aufmerksamkeit von Seite des Beichtvaters, will nicht gehorchen, er weiß es besser, Hochmut ist schließlich die Ursache (A 290 f.). Daß manche Skrupulanten eigensinnig sind, dürfte bekannt sein. Daß aber die eigentliche krankhafte Skrupulosität nicht so zu erklären ist, wie eben gesagt wurde, dürfte auch jedem Priester klar sein, der in diesen Dingen etwas mehr Erfahrung hat und einen tiefern Blick in die seelischen Verknotungen eines solchen Leidenden getan hat, der trotz des besten Willens, wegen seiner Angstgefühle, es nicht fertig bringt, die Weisungen seines Seelenleiters auszuführen. Jeder arme Skrupulant wäre zu bedauern, dessen Beichtvater mit den erwähnten Vorstellungen über Skrupulosität behaftet wäre und nun darnach vorgehe.

Aus dem Gesagten dürfte sich auch ein Urteil ableiten lassen über den *therapeutischen Wert* der Ips. Ihre Ansprüche in dieser Hinsicht sind groß. Sie will *die richtige Psychotherapie* besitzen. Sie wird, wie schon erwähnt, bei Hysterikern, die in ihrem psychischen Schwächegefühl oft durch Verstellungen und Arrangierungen Geltung erringen wollen, manche Erfolge erzielen. Hie und da vielleicht auch darüber hinaus, nicht aus ihren Prinzipien, sondern trotz derselben, weil die Aussprache beim Arzi und sein suggestiver Einfluß, daß jetzt die Krankheit behoben werde, immer an sich beruhigend und heilend einwirken. Aber die Ips als solche kann nicht die richtige allgemeine Psychotherapie bieten. Sie tritt ja mit einer falschen Auffassung vom allgemeinen Wesen der Neurose an den Patienten heran. In ihrem Bestreben, ihn durch Aufdeckung seiner fiktiven Machtziele, die nicht vorhanden sind, zu heilen, wird sie ihn in zahllosen Fällen endlos quälen und schließlich ohne Ergebnis oder mit Schädigungen entlassen, wie die Erfahrung schon genugsam bestätigt. Es soll auch nicht verschwiegen werden, daß, obwohl sich die Ips vom Pansexualismus der Psa lossagt, dennoch das Sexuelle in ihren Diagnosen, Traumdeutungen und Fragestellungen einen breiten Platz einnimmt, eine Mahnung zur Vorsicht betreffs Konsultierung solcher Ärzte.

Wir berühren noch einen letzten Punkt der Psychologie. Die verfehlten Erklärungen von Charakter und Neurosen ergeben sich in der Ips größtenteils aus ihren Vorstellungen über *das Unbewußte* und seine Tätigkeit, die

sie von der Psa überkommen hat. Mit großer Harmlosigkeit, als ob im Unbewußten alles möglich sei, werden hier von Adler Schilderungen von unbewußten Vorgängen gegeben, die mit Recht die Verwunderung des Psychologen erregen müssen. Die Psychologie unterscheidet, von anderen Fragen hier abgesehen, sorgfältig zwischen psychischen Dispositionen und Akten. Jene sind unbewußt und können auf unbewußte Weise manche psychische Vorgänge bewirken. So liegen die Gedächtnisspuren von früher Gesehenem und Gehörtem unbewußt in uns, und zwar in bestimmten assoziativen Verkettungen. Sie bewirken dann unbewußt, daß der Anblick einer Blume beim Landmann diese, beim Botaniker andere, beim Maler wieder andere Vorstellungen weckt, weil bei den verschiedenen Personen die Dispositionen anders verkettet waren; sie bringen auch im Schlaf, durch Sinnesreize geweckt, das wunderliche Spiel der Traumbilder hervor. Aber psychische Akte, wie Denken, Fühlen, Wollen sind niemals ganz unbewußt; es kann ihr Bewußtsein schwach sein, aber es fehlt nie ganz. Es liegt keine Tatsache vor, die uns zur Annahme unbewußter Akte nötigte. Ja, wenn wir einen aufmerksamen Blick in unser Inneres tun und uns fragen, was denn das heißt denken, fühlen, wollen, so erscheint uns das so innig vom Ichgedanken durchsetzt, daß uns ein Denken, gar ein Fühlen, Streben, Wollen, von dem wir gar kein Wissen und Erleben haben, unvorstellbar ist. Bei den katholischen Meistern des geistlichen Lebens finden wir feinsinnige Darlegungen über die verborgene Tätigkeit der geheimen nur halbbewußten Wünsche unserer Eigenliebe und den Täuschungen, Unruhen, Krisen, die sie in uns hervorrufen, die aber gewöhnlich bei genauer Selbstprüfung ins klare Bewußtsein gehoben werden können. Die Ips geht aber viel weiter. Ohne Unterscheidungen wird von Denken, Fühlen, Streben so gesprochen, als ob es ganz unbewußt wäre, und Prozesse werden diesem unbewußten Sinnen und Denken zugeschrieben, die Staunen erregen. Der ganze fiktive Lebensplan soll größtenteils unbewußt sein, ja in der Neurose mit Absicht im Unbewußten gehalten werden, damit er verwirklicht werden könne. Wir hörten, wie ein Neurotiker im bewußten Teil der Seele um die Braut wirbt und zur Ehe rüstet, im Unbewußten aber den Willen zur Ehelosigkeit hat und die Ehe direkt hintertreibt, wie der Nervöse im Unbewußten die „Arrangements“ der Schlaflosigkeit veranstaltet, um eine Prüfung zu hintertreiben, die der Platzangst, um zu Hause bleiben zu können, die der Melancholie, um einer Entscheidung

auszuweichen, ja, daß „das Ziel der Gottähnlichkeit im Unbewußten bleiben muß, um wirksam zu sein“ (J 53). Das sind unglaubliche Dinge. Die Träume sollen in ähnlicher Weise fast durchgängig unbewußt sinnvoll, also offenbar von einem unbewußten Denken geleitet sein: „jeder Traum hat die Aufgabe, jene Stimmung zu erzeugen, die zur Erreichung des vorschwebenden Zieles die geeignetste ist“ (M 87), es zeigt sich „das Wesen des Traumes als einer Fiktion, in der sich die Vorversuche und Proben verdeutlichen, durch welche die Vorsicht zur Beherrschung einer Situation in der Zukunft gelangen will“ (N 58). Diese Auffassung vergißt zu sehr, daß der Traum wesentlich Spiel von Assoziationen, nicht aber sinnvolle Tätigkeit ist.

Diese Ansichten vom Unbewußten haben aber noch eine ernstere Seite. Wenn das Leben des Menschen so vom Unbewußten in unkontrollierbarer Weise bestimmt und erzeugt wird, wer trägt dann noch die Verantwortung für sein Tun und Lassen? Wer weiß noch sicher, daß es aus seinem überlegten freien Willen hervorgegangen ist? Wir wundern uns dann nicht, wenn vor einiger Zeit ein sonst christlich gesinnter Schulmann in leitender Stellung im Anschluß an individualpsychologische Ideen in einem Vortrag die Folgerung zog, die Bestrafung der Schüler ablehnen zu müssen, da niemand wisse, ob sich der Schuldige frei und verantwortlich fühlen könne. So kommen wir zu argen Verwirrungen.

3. Aus allem ergibt sich zur Genüge, daß die Ips auch keine Führerin sein kann für die *pastorale und pädagogische Tätigkeit* des Priesters.

Damit der Priester in richtiger Weise die Seelen leiten kann, muß er sie vor allem richtig verstehen, nicht aber ein verzerrtes Bild in sich tragen vom seelischen Leben überhaupt und von dem des psychisch Kranken im besonderen. Wie soll er kranke Skrupulanten recht behandeln, wenn er von der falschen Vorstellung ausgeht, daß sie nur an verkehrtem Geltungswillen leiden? Oder wie soll er die rechte Behandlung finden, wenn ihm gesagt wird, jede Übertretung eines Gebotes gehe auch nur aus dem Motiv hervor, daß man mächtiger erscheinen wolle als das Gesetz? „Also“, so wird ausgeführt, „kommt es darauf an, daß der Mensch Einsicht erlange eben in dieses sein eigentliches Ziel, daß er erkenne, er sei nicht darauf aus, Birnen zu stehlen, auch nicht bloß zu stehlen . . . , sondern Gottes Größe nachzuäffen, ja sich zu übergöttlicher Größe emporzusteigern“ (A 134). Auch die sexuellen

Verfehlungen soll man so beurteilen: „Die Behauptung, sexuelle Verfehlungen seien ihrem tieferen Wesen nach Formen der Revolte, der Auflehnung und das Geschlechtliche sei sozusagen nur das, fast möchte man sagen: zufällige Material, in dem sich diese Haltung ausdrücke, wirkt, wie ich wohl weiß, befremdend. Sie wird aber durch die Erfahrung bestätigt“ (A 253). Das Geschlechtliche wird deshalb das zunächst liegende „zufällige Material“ genannt, weil das sechste Gebot „nahezu das einzige ist, dessen Übertretung keinerlei äußere Konsequenzen nach sich zu ziehen braucht. Es ist das Sextum sozusagen das gegebene Gebiet, auf dem — der Feigling revoltieren kann“ (ebenda). Daraus wird gefolgert, daß solche Fehler durch innere Umstellung der Gesamtperson zu bekämpfen seien, „daß eine isolierte Bekämpfung der sexualen Verfehlungen in den allermeisten Fällen ebenso unzweckmäßig wie erfolglos sein wird. Einen Menschen anzuleiten zum Kampfe gegen etwas, das er ja als übermächtig erlebt, heißt nur, ihn einer Serie von Niederlagen auszusetzen“ u. s. w. (254). Sollte das die rechte pastorale Orientierung geben?

Und die rechte pädagogische Orientierung? Wir übergehen den naturalistischen Zug der Ips, den wir schon erwähnt haben, und weisen nur noch auf zwei Punkte hin. Erstens auf das Geräusch mit dem Minderwertigkeitsgefühl. Das Erste ungefähr und Wichtigste bei der Erziehung soll sein, das Minderwertigkeitsgefühl hintanzuhalten und zu schonen, das sonst zur Lähmung des Strebens und zu abwegiger Charakterbildung führen müßte. Deshalb will Adler fast jeden Gebrauch der Autorität beseitigt wissen. In einem kurzen Erziehungsschema, das er vorlegt, ist der erste Punkt: „1. Verzicht auf jede Autorität“. ¹⁾ Die bekannte Wiener Schulreform, die sich an den Ideen der Ips orientiert, sucht auch die Klassifikation und Zeugnisgebung zurückzudrängen oder abzuschaffen, aus demselben Grunde, damit kein Minderwertigkeitsgefühl bei den Kindern aufkomme. Auch bei Allers finden wir fast nur Warnungen vor zu großer Strenge. Er spricht sich sogar für „die Verwerflichkeit aller demütigenden Strafe“ aus (92); was wird es dann mit der Rute sein, welche die Heilige Schrift eindringlich empfiehlt?

Noch auf ein Zweites sei hingewiesen. Es ist die Übertragung des Abnormen auf das normale Leben. Die individualpsychologischen Gedanken und Mahnungen stammen zunächst aus den ärztlichen Erfahrungen in der Krankenstube und Beratungsstelle, wohin nicht die Ge-

¹⁾ Heilen und Bilden³ (1928), 144.

sunden, sondern die Kranken und Abwegigen kommen. Von dort werden die allgemeinen Theorien und Mahnungen genommen. So entsteht die Gefahr, daß in die Kinder Abnormitäten hineingedeutet werden. Die Psa fällt in denselben Fehler. Beide sind ärztlicher Provenienz. Wir finden diese vorherrschende Einstellung des Arztes auf das Abnorme selbstverständlich, finden auch begreiflich, daß diese berufliche Einstellung den geistigen Blick einengt, finden es aber auch sehr geraten, daß Ärzte nur mit größter Vorsicht darangehen, allgemeine Erziehungsnormen aufzustellen.

Vielleicht hat sich im Verlauf unserer Darlegungen manchem Leser eine Wahrnehmung aufgedrängt, der wir noch Ausdruck verleihen möchten. Manche Gesichtszüge der Ips tragen deutliche Ähnlichkeit mit weltanschaulichen Zentralgedanken des *Sozialismus*. Der Gedanke, daß die bisherige Kultur ihrem ganzen Wesen nach Machtstreben sei und mithin eine neue Kultur und Gesellschaftsordnung notwendig sei, ferner die übermäßige, bei Adler ausschließliche Betonung des sozialen Gemeinschaftssinnes, der bei ihm und dem Sozialismus die ganze Religion und Moral ausmacht, klingen hörbar an den Sozialismus an. Dazu die Behauptung, daß die Familie, wie sie bisher eingerichtet ist, keine geeignete Institution sei. Sie isoliere: „Schon von Kindheit an haben wir wenig Zusammenhänge. Die Familie isoliert uns“ (M 1). Vor allem aber mache die Vormachtstellung des Mannes sie ungeeignet; sie überreize das Streben des Kindes nach Macht und erniedrige die Frau. „Die Familienerziehung ist somit heutzutage in unserer Gesellschaft ungeeignet, das zu leisten, was wir von einem vollwertigen kameradschaftlichen Mitspieler der menschlichen Gesellschaft erwarten. Sie erfüllt ihn zu sehr mit Eitelkeitsbestrebungen“ (M 224). „Das allgemein verbreitete Gift einer übermännlichen Weltanschauung . . . gewährt dem Vater die tyrannische Alleinherrschaft und macht die Frau und Mutter zum schreckenden Vorbild einer künftigen Frauenrolle. Es erhebt die Brüder zu einem beneideten Rang, macht dem Mädchen seine Weiblichkeit zum Makel und Vorwurf . . .“ (J 248). So ist es kein Wunder, daß die Ips vielfach, in Wien namentlich, als wissenschaftliche Unterbauung des Sozialismus und als Propagandamittel für denselben betrachtet wird. A. Adler ist vom dortigen Stadtschulrat als Dozent an das Pädagogische Institut der Stadt Wien berufen worden und seine Werke und andere über Ips werden unter der Lehrerschaft eifrig verbreitet; die Ge-

meinde Wien hat Erziehungsberatungsstellen errichtet, wo individualpsychologische Beratung geboten wird; es werden solche Vorträge und Konferenzen gehalten und den Lehrern empfohlen, die letzteren werden auch aufgefordert, die Kinder nach den Lehren der Ips zu behandeln. Schon manche sind so von katholischer Seite sozialistischen Ansichten zugeführt worden.

Um zum Schlusse noch ein Wort über das Werk von Allers zu sagen, so ist sehr zu loben, daß er offen für die katholische Weltanschauung eintritt und die radikaleren Hinzufügungen und Folgerungen, wie sie bei Adler und anderen Vertretern der Ips gewöhnlich sind, zurückweist. Da er aber an den wesentlicheren Gedanken der Ips festhält, wird sich unser Urteil über diese auch größtenteils auf sein Werk beziehen. Das Vorwort des Buches betont, daß seine Gedankengänge „letztlich in drei Fundamenten gründen: in der katholischen Weltanschauung, in dem philosophischen System der ‚philosophia perennis‘, in der Empirie der modernen Seelenforschung, insbesondere in der von dem Wiener Arzte Alfred Adler begründeten Lehre der Individualpsychologie“, und das Vorwort ist unterschrieben „Am Feste des hl. Thomas von Aquin, 7. März 1929.“ Das spricht deutlich die große Hochschätzung des Verfassers für die Philosophie des heiligen Thomas aus. Nur drängt sich der Wunsch auf, daß die philosophischen Darlegungen des Buches, die sehr zahlreich sind, tatsächlich etwas mehr Berührung und Vertrautheit mit der scholastischen Philosophie zeigen möchten. Sie sind zu sehr Eigenerzeugnis und lassen zumeist, so die Ausführungen über Charakter, Person, Handlung, Trieb, Erkenntnis des eigenen und fremden Ich und Charakters, über das Verhältnis von Leib und Seele, über Gewissen, Wille, Willensfreiheit, größere Klarheit und Richtigkeit erwünscht erscheinen; so wird z. B. die letztere so undurchsichtig dargestellt (36 ff.), daß man nicht mehr recht sehen kann, ob noch etwas davon übrig bleibt. Der Verfasser erzählt von sich: „Ich war einmal . . . ein begeisterter Anhänger der Psychoanalyse. Sie schien mir so einleuchtend und beweiskräftig, sie versprach, das Seelenleben einheitlich aufzubauen u. s. w.“¹⁾ Eine vertieftere Erkenntnis hat ihn veranlaßt, sie zu verlassen. Ohne Zweifel wird ihn eine weitere Vertiefung das Unzulängliche und Verfehlte der Ips noch deutlicher erkennen lassen und der Wahrheit näher bringen. —

¹⁾ Über Psychoanalyse. 16. Beiheft z. Monatsschrift f. Psychiatrie u. Neurologie (1922), 15.

Es ist gut und weise, ein offenes und empfängliches Auge zu haben für das Neue. Aber es ist auch eine Gepflogenheit der Weisheit, ihm nicht allzu rasch nachzugehen, sed probare spiritus, si ex Deo sint.

Wo lagen Sodoma und Gomorrha?

Von Leopold Fonck S. J., Wien.

1. Für die Lage von Sodoma und Gomorrha und ihrer Nachbarstädte Adama, Seboim und Segor gilt es heutzutage meistens als sicher oder doch höchst wahrscheinlich, daß wir sie am Süden des Toten Meeres zu suchen haben. Gelehrte Abhandlungen, wissenschaftliche Kommentare zu Gen 19, praktische Handbücher und Erklärungen der biblischen Geschichte, Pilgerführer durch das Heilige Land, biblische Wörterbücher sprechen sich mit seltener Einmütigkeit für diese Südlage aus. Es ist nicht nötig, Namen anzuführen. Jeder Katechet und wer immer sich mit der biblischen Geschichte in der Schule oder sonst zu beschäftigen hat, wird sich leicht von der Tatsache dieser fast allgemein gewordenen Übereinstimmung der gelehrten und praktischen Schrifterklärer überzeugen können. Jeder wird sich wohl auch gestehen müssen, daß er selber diese Meinung für ziemlich ausgemacht gehalten hat. Die entgegenstehende Ansicht mancher englischer Exegeten aus den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts, die entschieden für die Nordlage eintraten, ist in der Öffentlichkeit, besonders außerhalb des englischen Sprachgebietes, fast ganz unbeachtet geblieben.

Die Gründe für die herrschende Anschauung werden nicht den Texten der Heiligen Schrift entnommen. Man stützt sich vielmehr auf die Aussagen eines Teiles der Traditionszeugen und auf gewisse moderne Hypothesen über die Entstehung des Toten Meeres und den Untergang der vier von den fünf Städten (Segor blieb verschont). Man denkt dabei gewöhnlich, im Anschluß an die von *Max Blanckenhorn* u. a. aufgestellten Theorien, an eine Erdbebenkatastrophe, mit der vielleicht vulkanische Eruptionen verbunden waren und durch die jene Orte von den Wassern des Salzmeeres bedeckt worden seien.

Es liegt auf der Hand, daß der heilige Text solchen Hypothesen wenig günstig ist und ihnen zum Teil auch geradezu widerspricht. Er weiß nichts von einem Erdbeben und noch viel weniger von einer Versenkung der

Städte ins Meer. *Der Herr ließ über Sodoma und Gomorrha Schwefel und Feuer vom Herrn vom Himmel herabregnen und vernichtete diese Städte und den ganzen Umkreis und alle Bewohner der Städte, und alles, was auf dem Felde gewachsen war . . . Abraham aber begab sich des Morgens an den Ort, wo er früher vor dem Herrn gestanden hatte; und er schaute hin nach Sodoma und Gomorrha und dem ganzen Umkreis, und er sah einen Qualm von der Stätte aufsteigen gleich dem Qualm eines Ofens* (Gen 19, 24—28).

Die Überlieferung zugunsten der Südlage der Pentapolis wurde vor allem beeinflusst durch die Worte des *Flavius Josephus* (Bell. 4, 8, 4) und anderer jüdischer und heidnischer Schriften, die die römisch-byzantinische Stadt Zoar oder Segor am Südostende des Toten Meeres mit dem Segor der Fünfstädte gleichstellten. Ihre Aussage wurde von *Eusebius* und *Hieronymus* übernommen und blieb dann für manche spätere Pilger und Schriftsteller maßgebend.

Es dürfte sich der Mühe lohnen, der Frage etwas näher zu treten und insbesondere die Zeugnisse für die Nordlage von Sodoma und Gomorrha und der benachbarten Städte kurz zu prüfen. Wir entnehmen diese Zeugnisse, die gewöhnlich fast ganz übersehen werden, zunächst den Worten der Heiligen Schrift, sodann den Vertretern der Überlieferung, endlich den Ergebnissen der Ausgrabungen, die in den letzten Monaten vom Päpstlichen Bibelinstitut in *Teleilat el-Ghassul* am Nordende des Toten Meeres gemacht wurden.¹⁾

I.

2. Ein erstes klares Zeugnis über die Lage von Sodoma und Gomorrha bietet uns die Erzählung über die Trennung Abrahams und Lots Gen 13, 8—12.

Abraham hatte sein Zelt aufgeschlagen zwischen Bethel und Hai (Gen 13, 3), etwa 15 km nördlich von Jerusalem. Um den Streitigkeiten zwischen seinen Hirten und denen des Lot ein Ende zu machen, bat er Lot, sich von ihm zu trennen und die Gegend zur Rechten oder zur Linken zu wählen, die ihm besser gefiele. *Da hielt Lot Umschau und sah den ganzen Umkreis des Jordans, der einst, bevor der Herr Sodoma und Gomorrha zerstörte,*

¹⁾ Wir folgen in unseren Ausführungen den Darlegungen der beiden Professoren des Bibelinstituts, *Alexis Mallon S. J.* und *Edmond Power S. J.*, in *Biblica* 11 (1930), 3—22. 129—48 und 23—62. 149—82. Ersterer veröffentlicht den vorläufigen Bericht über die von ihm geleiteten Ausgrabungen; letzterer erörtert die Zeugnisse für die Nordlage der Pentapolis.

ganz bewässert war wie das Paradies und wie Ägypten, bis hin nach Segor (Soar). Und er wählte sich den ganzen Umkreis des Jordan, und er zog gegen Osten. So trennten sie sich voneinander. Abraham wohnte im Lande Kanaan und Lot wohnte in den Städten des Umkreises und schlug seinen Wohnsitz in Sodoma auf (Gen 13, 10—12).

Von Bethel aus überschaut also Lot den Umkreis des Jordan, wählt diese Gegend, zieht deshalb ostwärts und nimmt seinen Wohnsitz in Sodoma. Schon diese vier Hauptsätze des Textes schließen die Südlage Sodomas und der benachbarten Städte völlig aus und fordern notwendig die Lage am Nordende des Toten Meeres. Von Bethel reicht der Blick wohl bis zu diesem Nordende, das etwa 35 km von dort entfernt ist, aber er überschaut nicht den noch etwa 80 km weiter liegenden Südrand. Ostwärts führt der Weg auch nur über Jericho zum unteren Jordan und an die Nordseite des Salzmeeres. Sodoma muß ferner notwendig zu den Städten des Umkreises des Jordan gehört haben, die Lot sich zu seiner Wohnung erwählte. Es hieße den ganzen logischen Zusammenhang der Sätze zerstören, wenn man Sodoma von diesen Städten trennen und in die Südecke des Meeres verlegen wollte.

Dazu kommt noch die Nebenbemerkung, daß die ganze Gegend am Jordan, die Lot von Bethel überschaut, ehemals gut bewässert war *bis hin nach Segor*. Denn Sodoma lag nach der Erzählung des 19. Kapitels der Genesis nahe bei Segor: Lot verläßt in der ersten Morgenfrühe Sodoma und ist mit Sonnenaufgang schon in Segor (Gen 19, 15. 23).

Außerdem bietet auch die Bezeichnung *Umkreis des Jordan* einen weiteren Beweis für die Nordlage der fünf Städte. Denn dieser stehende Ausdruck wird stets für die untere Jordanaue, die Ebene zu beiden Seiten des Flusses vor seiner Mündung in das Tote Meer, gebraucht, selbst wenn er ohne die nähere Bestimmung *des Jordan* vorkommt.¹⁾ Es wäre ganz willkürlich und gegen den Sprachgebrauch der Heiligen Schrift, wenn man das ganze Tote Meer und die Ebene *Es-Sebcha* an dessen Südende in diesen *Umkreis* einbeziehen wollte.

3. Die Bedeutung dieses Ausdruckes und damit die Lage der Fünfstädte ergibt sich auch unzweifelhaft aus dem Bericht über den letzten Rundblick des Moses auf das verheißene Land, Deut 34, 1—3: *Moses stieg von den*

¹⁾ Gen 13, 10 f.; 3 Kön 7, 46; 2 Par 4, 17; vgl. Mt 3, 5; Lk 3, 3. — Ohne Zusatz Gen 13, 12; 19, 17. 25. 28 f.; Deut 34, 3; 2 Sam 18, 23; Neh 3, 22; 12, 28 (von der Umgegend Jerusalems).

Gefilden Moabs hinauf zum Berge Nebo, auf den Gipfel Phasga gegenüber Jericho. Da zeigte ihm der Herr das ganze Land Galaad (, das sich) bis nach Dan (erstreckt), und ganz Nephthali und das Land von Ephraim und Manasse, und das ganze Land Juda (, das) bis zum westlichen Meere (reicht), und das Südland und den Umkreis des Tales von Jericho, der Palmenstadt (, der) bis nach Segor (geht).

Das Rundbild, das Moses vom Phasga aus überschaut, zerfällt nach den Hauptgegenden des verheißenen Landes in drei Teile, deren Grenzpunkte im Berichte angegeben werden, ohne daß sie dem Beschauer sichtbar zu sein brauchten. Das Ostjordanland wird unter dem Namen: *das ganze Land Galaad* zusammengefaßt; als nördlicher Grenzpunkt ist *Dan* genannt. Von dort werden in der Richtung von Nord nach Süd die Provinzen des Westjordanlandes aufgeführt nach den Gebieten der Stämme Nephthali, Ephraim und Manasse und das ganze Land Juda, mit der westlichen Grenze des Mittelländischen Meeres. Daran schließt sich der Süden des Heiligen Landes an, nämlich der *Negeb* als Bezeichnung des ganzen palästinischen Südlandes, und *der Umkreis des Tales von Jericho bis nach Segor*. Mit diesem letzten östlichen Grenzpunkt kehrt die anschauliche Schilderung wieder zu ihrem Ausgangspunkt zurück.

Es läßt sich wohl nicht leugnen, daß diese geographisch geordnete Beschreibung des Rundbildes, das der Herr dem Moses vom Nebo aus zeigte, am Fuße dieses Berges gegenüber Jericho beginnt und dort auch endigt. Daraus folgt dann aber wieder notwendig, daß *der Umkreis der Niederung von Jericho bis nach Segor* eben diese untere Jordanaue zu beiden Seiten des Flusses bezeichnet, und deshalb Segor, und folglich Sodoma mit den Schwesterstädten, am Fuße des Nebo zu suchen ist. Nach der vorausgehenden Erwähnung des Südlandes (*Negeb*), zu dem auch die Gegend beim Süden des Toten Meeres zu rechnen ist, läßt sich dieser *Umkreis der Niederung von Jericho* ohne Willkür und Gewalt nicht bis zu dieser über 80 km entfernten Südspitze ausdehnen.

4. Zum gleichen Ergebnis für die Lage Segors bringt uns die prophetische Beschreibung der *Last Moabs* bei Isaias 15, 1—8 (nach dem hebräischen Text).

Der Prophet schildert mit dichterischem Schwung die Eroberung des Landes Moab durch die von Süden eindringenden Edomiter. Ähnlich wie bei dem Kriegszug Assurs gegen Jerusalem (Is 10, 28—32) folgt der Seher auch bei dieser Schilderung der geographischen Ordnung

nach der Lage der eroberten Städte. Er beginnt mit den ganz im Süden des Landes, nicht weit vom Südende des Toten Meeres gelegenen beiden festen Plätzen *Ar-Moab* oder *Rabbat Moab* (*Chirbet er-Rabbe*) und *Kir-Moab* (*Kerak*). Dann folgen nach Norden hin jenseits des Arnon die Städte *Dibon* (*Diban*), *Nebo* (*En-Neba*) und *Medaba* (*Madaba*); weiterhin nördöstlich von Nebo *Hesbon* (*Hesban*) und *Eleale* (*Chirbet el-Al*). Darauf heißt es: *Ihre Flüchtlinge fliehen nach Soar*, dem griechischen *Segor* (V. 5). Zuletzt werden noch das unbekannte *Eglat-Schlischijsa*, die Anhöhe *Luchith*, der Weg nach *Horonaim*, die *Wasser von Nimrim* und der *Weidenbach* (*Nahal ha-arabim*) erwähnt, über den die von Moab Vertriebenen mit all ihrer Habe in das Gebiet des Königs von Juda und zur Jordanfurt *El-Ghoranijs* östlich von Jericho flüchten; denn *Wehegeschrei hat das ganze Gebiet von Moab ringsum erfüllt* (V. 8). Der *Weidenbach* entspricht dem heutigen *Wady el-Gharbeh*, die *Wasser von Nimrim* dem *Wady Nimrin*, den beiden wichtigsten östlichen Zuflüssen des unteren Jordan, südlich und nördlich von der genannten Furt.

In ihren Hauptlinien läßt diese Beschreibung an Klarheit nichts zu wünschen übrig. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Reihenfolge der Städte im Süden mit *Ar-Moab* und *Kir-Moab* beginnt und nach Norden fortschreitet, wo sie an der Nordgrenze Moabs im unteren Jordantal endigt. Deshalb muß wiederum *Segor*, wohin die moabitischen Flüchtlinge sich zu retten suchen, notwendig hier im Norden gelegen haben.

Der griechische Name des Ortes hat sich hier auch noch in dem arabischen *Schaghur* erhalten, einem kleinen Dörfchen etwa 11 km östlich vom Jordan und ebensoweit nordöstlich vom Toten Meere, am südlichen Rande des *Wady Hesban*. In südöstlicher Richtung 1 km von *Shaghur* haftet auch der Name *Tell esch-Schaghur* an einem alten Ruinenhügel, der wohl der Ortslage von *Segor* entsprechen würde.

5. Auch aus anderen Schrifttexten ließe sich noch eine Bestätigung der Nordlage der biblischen Pentapolis entnehmen, insbesondere aus Jer 48, 4 f. 34, der von Is 15, 1—8 abhängig ist und einige neue Angaben beifügt; ferner Gen 14, 3. 8. 10 über das Tal *Siddim*, das am Nordwestende des Toten Meeres lag und später vom Wasser bedeckt wurde; Gen 10, 19, wo statt *Lascha* wohl *Bala* (= *Segor*) zu lesen ist; endlich Ez 16, 46, wo *dir zur Rechten* im Sinne von *gegenüber* (Jerusalem) zu verstehen ist.

Es würde zu weit führen, auf diese Stellen näher einzugehen. Nur noch eines sei hervorgehoben. Die Zerstörung Sodomas und Gomorrhas und der Nachbarstädte wird in den Büchern des Alten und Neuen Testaments sehr häufig als warnendes Beispiel der göttlichen Strafgerechtigkeit angeführt. Dabei wird nicht nur an die Tatsache der Vernichtung dieser Städte erinnert, über die Gott der Herr *Feuer und Schwefel vom Himmel herabregnen ließ* (Christus bei Lk 17, 29) und die dadurch *in Asche verwandelt* wurden (2 Petr 2, 6); sondern es wird auch die Öde und Unfruchtbarkeit der Gegend betont (Is 13, 19—22; Jer 49, 17 f.; 50, 40; Am 4, 11 *wie ein aus dem Feuer gerissener Brandscheit*), die als allgemein bekannt vorausgesetzt ist. *Moab soll wie Sodoma werden*, sagt Sophonias (2, 9), *und die Söhne Ammons wie Gomorrha: dürre Dornen und Salzgruben und eine Wüstenei auf ewig*. Das Buch der Weisheit hebt mit Nachdruck diese öde Gegend und die noch sichtbare Salzsäule von Lots Weib als bleibendes Zeugnis der Bosheit jener Städte hervor: *Sie (die Weisheit) errettete beim Untergang der Gottlosen den fliehenden Gerechten, da Feuer niederfiel auf die Fünfstädte; und als Zeugnis ihrer Bosheit liegt die Erde dampfend und öde, die Bäume tragen Früchte, die nicht reif werden, und zum Andenken an eine ungläubige Seele erhebt sich die Salzsäule* (Weish 10, 6 f.).

Die viel verbreitete Annahme, als seien die gottlosen Städte von den Fluten des Toten Meeres im Süden bedeckt worden, ist mit diesen Texten nicht vereinbar. Hingegen passen sie sehr gut zu der Gegend, die uns von den ältesten Zeugen der Überlieferung als Stätte der Pentapolis in der unteren Jordanaue am Nordende des Salzmeeres gezeigt wird.

II.

6. Bei der Beschreibung dieser Gegend heben zunächst die ältesten heidnischen und christlichen Schriftsteller und Pilger den gleichen öden und wüsten Charakter der Örtlichkeit hervor. Als Ursache geben sie ihre Vernichtung durch Feuer und Blitze an. Die äußeren Zeichen sehen sie in der Asche und dem Schwefelgeruch und der gänzlichen Unfruchtbarkeit der Stätte.

Schon Tacitus weiß darüber zu berichten: „Haud procul inde (vom Toten Meere) campi, quos ferunt olim uberes magnisque urbibus habitatos, fulminum iactu arsisse, et manere vestigia, terramque ipsam specie torridam, vim frugiferam perdidisse. Nam cuncta sponte edita

aut manu sata, sive herbae tenues aut flores, ut solitam in speciem adolevere, atra et inania velut in cinerem evanescent“ (Hist 5, 7).

Dasselbe bezeugt *Caius Julius Solinus*, ein heidnischer Schriftsteller, wahrscheinlich um die Mitte des 3. Jahrhunderts: „Longo ab Hierosolymis recessu tristis sinus panditur, quem de caelo tactum testatur humus nigra et in cinerem soluta. Ibi duo oppida, Sodomum alterum nominatum, alterum Gomorrum, apud quae pomum quod gignitur, habeat licet speciem maturitatis, mandi non potest; nam fuliginem intrinsecus favillaciam ambitio tantum extimae cutis cohibet, quae vel levi pressa tactu, fumum exhalat et fatiscit in vagum pulverem“ (Collectanea rerum memorabilium ed. *Th. Mommsen*, Berlin 1895, p. 171—3).

In gleicher Weise schildert *Tertullian* diese öde Gegend, die er in die Nähe des Jordan und des Toten Meeres, und zwar gegenüber Palästina auf die Ostseite des Flusses, verlegt: „Nondum Judaëum ab Aegypto examen Palaestina suscepit nec iam illic Christianae sectae origo consederat, cum regiones adfines eius Sodoma et Gomorra igneus imber exussit. Olet adhuc incendio terra, et si qua illic arborum poma, conantur oculis tenus, ceterum contacta cinerescunt“ (Apologeticum c. 40, aus dem Jahre 197). Ebenso in der Schrift „De Pallio“ c. 2, aus der Zeit um 210: „Aspice ad Palaestinam. Qua Jordanis amnis finium arbiter, vastitas ingens, et orba regio, et frustra ager. Et urbes retro, et populi frequentes, et solus audiebat. Dehinc, ut Deus censor est, impietas ignium meruit imbres: hactenus Sodoma, et nulla Gomorra, et cinis omnia, et propinquitas maris iuxta cum solo mortem vivit.“

7. Mit derselben Beschreibung der öden und unfruchtbaren Gegend bieten uns andere Zeugen noch genauere Angaben über ihre Lage.

Der heilige *Pionius*, der in der Decianischen Verfolgung im Jahre 250 in Smyrna gemartert wurde, weist in seiner Verteidigung den Richter und seine Mithürger auf das Strafgericht Gottes über die gottlosen Städte hin: „Ich war auf Reisen und durchwanderte ganz Judäa und überschritt den Jordan. Da sah ich eine Gegend, die noch jetzt das Strafgericht Gottes bezeugt, das über sie gekommen ist wegen der Missetaten ihrer Bewohner, weil sie die Fremden ermordeten, ihnen die Gastfreundschaft verweigerten, ihnen Gewalt antaten. Ich sah noch jetzt den Rauch aus ihr aufsteigen und das Land vom Feuer in Asche verwandelt, alles Wachstumes bar und aller

Feuchtigkeit. Ich sah auch das Tote Meer, ein Wasser, das ganz verändert und wider seine Natur durch göttliche Macht geschwächt ist, das kein Lebewesen mehr nähren kann, und wieder auswirft, wenn einer hineingeworfen wird, und nicht imstande ist, den Leib eines Menschen in sich zu behalten; denn es duldet keinen Menschen in sich, damit es nicht des Menschen wegen wieder gestraft werde“ (Ausgewählte Märtyrerakten, hgb. von R. Knopf, ²Tübingen 1913, S. 59).

Ähnlich spricht der heilige *Johannes Chrysostomus* von derselben Gegend: „Hat einer aus euch jemals Palästina besucht? Ich glaube wohl. Nun, bezeugt also die Wahrheit dessen, was ich sage. Höher hinauf als Askalon und Gaza, am unteren Ende des Jordan, lag eine gutbevölkerte und fruchtbare Gegend, dem Paradiese Gottes vergleichbar; denn *Lot sah*, so heißt es, *den ganzen Umkreis des Jordan und er war bewässert wie das Paradies Gottes*. Jetzt aber ist sie öder als jede öde Wüste. Es gibt dort Bäume, und sie tragen Frucht; aber die Frucht ist ein Denkmal des Zornes Gottes. Es stehen dort Bäume wie Granatäpfel, von schönem Aussehen, die in den Unwissenden frohe Hoffnungen wecken; wenn man aber die Äpfel in die Hände nimmt und zerdrückt, findet man keine Frucht, sondern Staub und Asche, von der das Innere voll war. So ist auch das Land, so die Steine, so die Luft selbst. Alles ist verbrannt, alles ist in Asche verwandelt, ein Denkmal des vergangenen Strafgerichtes, eine Warnung vor dem kommenden“ (De perfecta caritate 7; *Migne*, PG 56, 288; wahrscheinlich aus der antiochenischen Zeit des heiligen Chrysostomus).

Die zuversichtliche Berufung auf das Zeugnis der Palästinapilger unter seinen Zuhörern zeigt, daß der Redner die Lage der Pentapolis als allgemein bekannt und keinem Zweifel unterworfen voraussetzte. Daß er dabei die untere Jordanaue bei der Mündung des Flusses in das Tote Meer vor Augen hatte und nicht etwa an das Südende dieses Meeres dachte, geht gleichfalls klar aus seinen Worten hervor.

8. Aus derselben Zeit wie diese Rede des heiligen Chrysostomus stammt die Beschreibung der Pilgerfahrt der *Aetheria*, die man früher als die der heiligen Silvia bezeichnete (um 390).

Die Pilgerin schildert darin ihren Besuch des Berges Nebo, von dem sie, wie einst Moses, das Gelobte Land überblicken wollte. Sie ging von Jerusalem hinab nach Jericho und dann über den Jordan nach Livias (*Tell er-*

Rame) am nördlichen Fuße des Berges. Nach einem kleinen Abstecher zu der nicht weit entfernten Mosesquelle bestieg sie den Nebo und überschaute zuerst von der Pforte der Kirche auf dem Berge die Gegend von Jericho, Livias, das ganze Jordantal, soweit es sichtbar war. Dann sah sie von der linken Seite der Kirche, gegen das Tote Meer hin, das ganze Land der Sodomiter und Segor. Sie fügt hinzu: „De ceteris autem illis civitatibus nihil aliud apparet, nisi subversio ruinarum, quemadmodum in cineres conversae sunt.“ Sie sah auch die Stelle, wo etwa zwei Stunden von Segor bis wenige Jahre zuvor die Salzsäule von Lots Weib noch gestanden hatte; denn sie war damals von den Wassern des Toten Meeres bedeckt worden, wie ihr der Bischof von Segor erzählte. Dann schaute sie noch von der rechten oder östlichen Seite des Berges Hesebon, Sadra, Fogor und die Ebene von Moab und von der linken Seite Agrispecula (im Süden). Nachdem sie so nach allen Himmelsrichtungen hin sich alles angesehen, kehrte sie auf dem gleichen Wege, auf dem sie gekommen war, über Jericho nach Jerusalem zurück (Itinera Hierosolymitana, ed. P. Geyer, p. 50—5).

Ihre Beschreibung bestätigt wiederum das, was die früheren Zeugen berichten. Schon die nach dem Kompaß eingehaltene Ordnung fordert die Lage des Landes der Sodomiter und Segors zwischen dem Jordan und dem nördlichen Moab, am Fuße des Nebo. Das etwa 80 km entfernte Südende des Toten Meeres mit dem römisch-byzantinischen Zoar ist durch höhere Berge vom Nebo getrennt und kann vom Standpunkt der Pilgerin aus gar nicht gesehen werden. Da sie auf demselben Wege von Jerusalem über Jericho und den Jordan zum Nebo ging und von dort wieder nach der Heiligen Stadt zurückkehrte, konnte sie mit dem Bischof von Segor nur dann zusammentreffen, wenn die Stadt in der Jordanaue am Nordende des Salzmeeres lag.

Übrigens ist auch durch Ausgrabungen schon 1924 der Beweis erbracht worden, daß die römisch-byzantinischen Ruinen von Zoar am Südende unmittelbar auf dem natürlichen Untergrund liegen und dort keine Spur einer früheren Besiedelung vor der Zeit der Römer zu entdecken ist (A. Mallon in *Biblica* 5 [1924] 438 f.).

Es war deshalb ein Irrtum, wenn Eusebius und der heilige Hieronymus im Anschluß an Flavius Josephus, und nach ihnen z. B. die Mosaikkarte von Madaba und manche andere spätere Pilger und Schriftsteller, dieses südliche Zoar mit dem biblischen Soar oder Segor verwechselten.

III.

9. Die angeführten Zeugnisse aus der Heiligen Schrift und der Überlieferung sprechen sich deutlich genug für die Nordlage der Pentapolis aus. Wir werden sie in dem Winkel zwischen dem unteren Jordan, der Nordostküste des Toten Meeres und dem Fuß der Berge von Moab zu suchen haben.

Sind nun in dieser Gegend vielleicht noch Überreste einer größeren Stadtanlage zu finden, die der Zeit und den Angaben des biblischen Berichtes entsprechen könnten? Ausgrabungen an Ort und Stelle müßten uns die Antwort auf diese Frage geben. Und sie haben sie auch in diesen letzten Monaten schon gegeben.

- Freilich dürfen wir nicht allzu hohe Anforderungen stellen und nicht z. B. verlangen, daß uns Denkmäler mit Inschriften den zwingenden Beweis für die Identifikation der Ortslage bieten werden. Denn es handelt sich um Städte, die etwa um das Jahr 2000 vor Christus vernichtet wurden. Für diese Zeit aber und für viele spätere Jahrhunderte sind wenigstens palästinische Inschriften bisher ganz unbekannt. Wird es auch voraussichtlich an Widerspruch gegen die Ergebnisse der Ausgrabungen nicht fehlen, weil sie den liebgewonnenen herrschenden Anschauungen widersprechen, so wird man doch gegen diese Unternehmungen hier im Norden nicht wiederholen können, was *Max Blanckenhorn* über die Versuche im Süden bemerkte: es sei völlig aussichtslos, nach Ruinen, sei es auf dem Lande, sei es unter dem Seespiegel, zu suchen, weil nach der Genesis nur eine Stätte des Grauens übrig geblieben sei (Zts. d. dts. Pal. Ver. 19 [1896] 55 f.).

Die Ausgrabungen wurden unternommen vom Päpstlichen Bibelinstitut, nachdem eine ungenannte amerikanische Familie die notwendigen Mittel zur Verfügung gestellt hatte. Die Leitung lag in der Hand des Vorstandes der Filiale des Instituts in Jerusalem, Professor *Alexis Mallon S. J.*, zusammen mit dem Kanzler des französischen Konsulates in Jerusalem, *René Neuville*, des glücklichen Erforschers der Grotten des *Wady Chareitun*. Bisher wurde in zwei Abschnitten vom 24. November bis 28. Dezember 1929 und vom 3. März bis 6. April d. J. gegraben.

Die Stätte der Nachforschungen liegt in dem angegebenen Winkel zwischen dem Jordan, dem Toten Meere und den moabitischen Bergen, etwa 5 km östlich vom Jordan, und ebenso weit nordöstlich vom Toten Meere, 4 km südlich von der Vereinigung der beiden *Wady Hesban*

und *Wady Kefrein*, die von dort ab in ihrem gemeinsamen Unterlauf den Namen *Wady el-Gharbeh*, d. i. „Weidenbach“ führen. Es liegen dort sieben niedrige Hügel oder *Tell*, die von dem überall dort wachsenden Salzkraut *Ghassul* (*Salsola rigida*) den Namen *Teleilat el-Ghassul* erhalten haben (*teleilat* ist der Plural von *teleil*, der Diminutivform von *tell*).

10. Das äußere Kennzeichen einer alten Ortslage war ringsum bei diesen kleinen Hügeln in außerordentlicher Fülle vorhanden. Der Boden war förmlich übersät mit alten Tonscherben, in einem Maße, wie es wohl selten bei ähnlichen Ruinenhügeln der Fall ist; dazu lagen überall Bruchstücke von steinernen Handmühlen, Mörser, große und kleine bearbeitete Steinwerkzeuge (*Silex*) u. a. Alle diese Reste menschlicher Tätigkeit wiesen schon auf ein sehr hohes Alter hin, und ließen auf eine ausgedehnte alte Ansiedlung schließen.

Die Ergebnisse der Ausgrabungen entsprachen diesen äußeren Anzeichen und übertrafen alle Erwartungen. Man fand an den verschiedenen Stellen, die bisher untersucht wurden, die Mauerreste vieler Häuser, meist aus Ziegelsteinen, die an der Sonne gebrannt waren, große und kleine Backöfen, steinerne Tische, Vorratsräume u. s. w. In großer Menge kamen steinerne und irdene Gefäße zum Vorschein, letztere meist zerbrochen. In einem Krüge war der Kopf eines Kindes von sechs bis sieben Jahren eingeschlossen. Ganze menschliche Skelette wurden teils in späteren Gräbern, vielleicht eines herumziehenden Beduinenstammes, gefunden, teils mitten unter den Trümmern, in einer Lage, die es wahrscheinlich macht, daß diese Menschen bei dem Einsturz der Häuser umgekommen sind.

Überall lagen auch Scherben von Tongefäßen in den verschiedensten Formen und Größen; *Silex*werkzeuge; Handmühlen; Schmuckgegenstände aus Alabaster, Perlmutter, Quarz, Stein, Knochen; Geräte aus Stein u. s. w. Die Gefäße waren zum Teil mit farbigen Linien verziert und meist von guter Arbeit. Es wurden auch zwei kleine, kegelförmige Siegelzylinder gefunden, einer aus Nephrit (Nierenstein), auf der unteren Seite mit sieben Punkten gezeichnet, die kreisförmig um einen achten gestellt sind; der andere ist aus Karneol, ohne erkennbare Zeichnung.

Eine besondere Eigentümlichkeit der ganzen Ruinenstätte ist die außerordentlich große Menge von Asche, die alles bedeckt. Sie liegt in einer oder mehreren Schichten auf allen Mauerresten und in den Vertiefungen; stellen-

weise sind die Aschenschichten 20, 30 und mehr Zentimeter stark. Wie die Ausgrabungen klar zeigten, können sie nicht etwa von einem späteren zufälligen Brande der trockenen Steppe herrühren, sondern stammen, wenigstens der Hauptsache nach, aus der Zeit der Zerstörung der Stadt, die also durch eine große Feuersbrunst vernichtet wurde.

Außerdem ist es ein sicheres Ergebnis der Ausgrabungen, daß die Stätte nach der Zerstörung der Ortschaft nicht wieder besiedelt worden ist.

11. Über die Zeit, in der diese Katastrophe anzusetzen ist, geben die gemachten Funde ebenfalls eine völlig gesicherte Antwort.

Die Forschungen der letzten Jahrzehnte haben auch für Palästina besonders durch das vergleichende Studium der Silexwerkzeuge und der Tonindustrie unzweifelhafte Merkmale für die Datierung der bei den verschiedenen Ausgrabungen gefundenen Gegenstände ergeben. Darnach gehören die Funde von *Teleilat el-Ghassul* in das Ende der neolithischen Periode, vor die erste Bronzezeit, um die Wende des 3. und 2. Jahrtausends v. Chr.

So entspricht auch das Alter der Ruinen der Zeit, die der Bericht der Genesis über den Untergang der gottlosen Städte voraussetzt.

12. Nach dem Gesagten läßt sich also die Frage: Wo lagen Sodoma und Gomorrha? mit großer Wahrscheinlichkeit beantworten: Sie lagen zwischen dem unteren Jordan und den moabitischen Bergen, in geringer Entfernung vom Nordostufer des Toten Meeres.

In den Ruinen von *Teleilat el-Ghassul* ist wahrscheinlich eine der Städte der Pentapolis wiedergefunden worden.

Die private Spendung der Krankenkommunion.

Von P. Gerard Oesterle O. S. B., Rom, St. Anselm.

In den *Acta Apostolicae Sedis* (1928, S. 81 ff.) erschien ein Dekret der heiligen Sakramentenkongregation, das für die Spendung der Krankenkommunion von weitgehender Bedeutung ist. Veranlassung zu dieser Entscheidung waren, wie die *Adnotationes* zum Dekret hervorheben, die Kanones 847 und 849, § 1; der erste lautet: *Ad infirmos publice sacra communio deferatur, nisi iusta et rationabilis causa aliud suadeat*; can. 849, § 1 bestimmt: *Communione privatim ad infirmos quilibet sacerdos deferre potest, de*

venia saltem praesumpta sacerdotis, cui custodia sanctissimi sacramenti commissa est.

Von selbst tauchte die Frage auf: Wem steht das Urteil über die Existenz der *iusta et rationabilis causa* zu, die eine *private* Spendung der Krankenkommunion rechtfertigt? Dem Ordinarius? Dem Ordensoberen? Dem Pfarrer? Dem Rektor der Kirche, aus welcher der Spender das Allerheiligste entnimmt? Dem Beichtvater? Dem Seelenführer? Dem Spender der Krankenkommunion? Sind die Priester an die Weisung des Bischofs gebunden, wenn dieser jede *private* Spendung der Devotionskommunion an Kranke — nur um diese handelt es sich, nicht um das Viatikum — schlechthin verbietet? Darf ein Priester mit Berufung auf das *jus commune* sich über eine derartige Verordnung hinwegsetzen? Oder darf ein Priester, der vom Bischof die Erlaubnis zur *privaten* Spendung der Krankenkommunion erhalten hat, ohne Zustimmung des Rektors der Kirche das Allerheiligste dem Tabernakel entnehmen und zum Kranken tragen?

Diese und ähnliche Fragen wurden vor allem in Spanien aufgeworfen, aus einem doppelten Grunde. Im katholischen Spanien wird das Allerheiligste mit wenigen Ausnahmen feierlich zu den Kranken getragen, auch wenn es sich nur um eine Devotionskommunion handelt. Eine *private* Spendung würde also tief in das religiöse Empfinden der Spanier eingreifen. Andererseits war es gerade Spanien, wo der wissenschaftliche Kampf um die Kanones 847 und 849 auflebte. Theologen, Kanonisten vertraten öffentlich in den Zeitschriften die Ansicht, daß der erbetene Spender der Devotionskommunion auch das Recht habe, über die Existenz der *iusta et rationabilis causa* zu urteilen und damit sich zur *privaten* Spendung derselben für kompetent zu erklären. Daher ist es nicht zu verwundern, daß gerade die Bischöfe von Spanien sich nach Rom wandten, um eine Entscheidung zu ihren Gunsten herbeizuführen, nämlich die Erklärung, daß die Bischöfe zuständig seien zur Feststellung, ob eine *iusta et rationabilis causa* vorhanden sei.

Die Gründe, die eine *private* Spendung der Krankenkommunion rechtfertigen, sind sehr verschiedener Art. Zunächst die Rücksicht auf die heilige Eucharistie, nämlich die Furcht vor Verunehrung in nichtkatholischen Gegenden, oder in großen Städten. Ferner muß der Seelsorger berücksichtigt werden. Gerade in den Morgenstunden sind die Seelsorger vielfach mit den Gesunden so in Anspruch genommen, daß sie den Kranken nicht

eine besondere Aufmerksamkeit schenken können. Zudem werden manche Kranke von dem öfteren Empfang der heiligen Kommunion deshalb abgeschreckt, weil sie den Geistlichen nicht zu viel, wie sie meinen, belästigen wollen oder das Gerede der Leute fürchten, wenn das Allerheiligste so oft in feierlicher Form zu ihnen getragen wird. Aus demselben oder ähnlichem Grunde werden in sehr vielen Fällen auch die Eltern gegen die öffentliche Spendung der Krankenkommunion Stellung nehmen, ganz zu schweigen von den Besitzern von Sanatorien und ähnlichen Anstalten, die dem Priester in liturgischer Gewandung den Eintritt verweigern werden. An Gründen für eine private Spendung der Krankenkommunion fehlt es in unseren Tagen sicher nicht. Um so wichtiger ist die Frage: Wem steht das *letzte Urteil* in dieser Frage zu? Diese Frage beantworten heißt so viel als die andere Frage lösen: Welches ist der Sinn des can. 847? Denn kein Kanon des Kodex gibt eine unmittelbare Antwort auf die Frage, wer zuständig sei, über die *iusta et rationabilis causa* zu urteilen. Daher bleibt nichts übrig, als can. 847 nach den Gesetzen des can. 18 zu erklären, der also lautet: *leges ecclesiasticae intelligendae sunt secundum propriam verborum significationem in textu et contextu consideratae; quae si dubia et obscura manserint, ad locos Codicis parallelos, si qui sint, ad legis finem ac circumstantias et ad mentem legislatoris est recurrendum.*

Gibt der *Kontext* eine Lösung der Frage? Dürfen wir nicht den alten Rechtssatz anwenden: „*A rubro valet illatio ad nigrum*“? Can. 847 findet sich im ersten Artikel des zweiten Kapitels: *de sanctissimo Eucharistiae sacramento*. Die *Rubrik* des ersten Artikels lautet: *de ministro sacrae communionis*. Can. 847 findet sich also nicht unter der Rubrik: *de ritibus et caeremoniis sacrae communionis*; ein solcher Titel findet sich im Gegensatz zu vier anderen Sakramenten überhaupt nicht im Kodex. Dementsprechend ist can. 847 unter dem Gesichtspunkt des „*ministerium sacrae communionis*“ zu betrachten.

Der Kontext tritt noch klarer hervor, wenn wir den Artikel zergliedern; er zerfällt in zwei Teile. Der erste gibt eine allgemeine Regel über den „*minister sacrae communionis*“ (can. 845); der zweite Teil gibt besondere Regeln über die *Zuständigkeit* des Ausspenders der heiligen Kommunion. Die *Zuständigkeit* zum Austeilen wird bestimmt durch die *Zeit*, in welcher man die heilige Kommunion austeilt (can. 846), oder durch die *Art und Weise*, das Allerheiligste zu dem Kranken zu tragen (can. 847

bis 850), ferner nach dem *Ritus*, dem der Spender der Eucharistie angehört (can. 851). Endlich findet sich die Bestimmung, daß die Spendung nur unter der *Gestalt des Brotes* zulässig ist (can. 852).

Für unseren Fall kommt nur die Zuständigkeit in Betracht, die sich aus der *Art und Weise* ergibt, wie das Allerheiligste zu den Kranken getragen wird. Der Kodex gibt hiefür zunächst eine allgemeine Regel (can. 847); sodann bestimmt er den zuständigen Geistlichen, je nachdem das Allerheiligste öffentlich oder privatim übertragen wird (can. 848 f.), endlich macht er eine Ausnahme von der Regel, nämlich für die Zuständigkeit beim Viatikum, die im can. 462, 3^o ihren Grund hat und nur durch die can. 397, 3^o und 514 beschränkt wird.

Can. 846 nun, der die *Zuständigkeit* zum Spenden der heiligen Kommunion nach der *Zeit* bestimmt, in der sie ausgeteilt wird, dürfte eine Brücke bilden zum Verständnis des can. 847. Wer urteilt über die Zuständigkeit zur Austeilung der heiligen Kommunion im Sinne des can. 846? Ohne Zweifel der *zelebrierende* Priester selbst, von dem § 1, can. 846 handelt; im § 2 ist die Rede vom Priester, der die heilige Kommunion *außerhalb* der heiligen Messe austeilt; der Kodex sagt: *Etiam extra missam quilibet sacerdos eadem facultate* (= *distribuendi s. communionem*) *pollet ex licentia saltem praesumpta rectoris ecclesiae, si sit extraneus*. Wer urteilt in diesem Falle über die Notwendigkeit, sich eine ausdrückliche Erlaubnis zu holen, um als Fremder — *extraneus* — die heilige Kommunion austeilen zu können? Ich denke: eben der Priester, der die heilige Kommunion spenden will. Der Kodex huldigt hinsichtlich der heiligen Kommunion einer weitherzigen Auffassung (cf. can. 863, 866). Diese weite Auffassung darf man auch, so sollte man meinen, auf die Zuständigkeit anwenden, wenn es sich darum handelt, das Allerheiligste zu den Kranken zu tragen; zudem sagt can. 849 ohne jede Einschränkung: *communione privatim ad infirmos quilibet sacerdos deferre potest*; es ist hier nicht die Rede von der Erlaubnis des Ordinarius oder des Pfarrers, sondern can. 849 bestimmt nur mit Rücksicht auf das Gebot des Anstandes und wegen des Tabernakelschlüssels (can. 1269, § 4) folgendes: *de venia saltem praesumpta sacerdotis, cui custodia sanctissimi sacramenti commissa est*.

Also analog zu can. 846 können wir urteilen: Jeder Priester, der gebeten wird, einem Kranken die Devotionskommunion zu spenden, ist berechtigt, sich über die

Existenz einer iusta et rationabilis causa ein Urteil zu fällen und über seine Zuständigkeit in casu zu urteilen.

Zudem ist bei der Verwaltung der heiligen Eucharistie deren Austeilung die Hauptsache; die Art und Weise, wie das hochwürdigste Gut zu den Kranken getragen wird, ist Nebensache; man darf also die Rechtsregel anwenden: *accessorium sequitur principale* (cf. can. 1153: *ministri exorcismorum qui occurrunt . . . sunt iidem qui eorundem sacrorum rituum legitimi sunt ministri*).

Für die Interpretation einer zweifelhaften Textstelle verweist can. 18 außerdem auf Parallelstellen des Kodex. Es finden sich im Kodex *vieler* Stellen, die genau bestimmen, in welchen Fällen die Erlaubnis, das Urteil des Ordinarius einzuholen ist, oder die Einwilligung der Ordensoberen, des Pfarrers u. s. w. Wenn also im can. 847 keine kirchliche Obrigkeit genannt wird, die über die iusta et rationabilis causa zu urteilen gehalten ist, so scheint damit das Urteil darüber dem überlassen zu sein, der die Krankenkommunion spenden will. Diese Auffassung wird bekräftigt durch can. 738 und 741. Can. 738 bestimmt: *minister ordinarius baptismi solemnis est sacerdos*; aber sofort macht der Kodex die Einschränkung: *sed ejus collatio reservatur parochio*; ebenso setzt can. 741 beim *minister extraordinarius baptismi* eine Bedingung für die Ausübung seiner Vollmacht. Ganz anders drückt sich can. 845 aus: *minister ordinarius sacrae communionis est solus sacerdos*. Also steht das Recht der Taufe dem Pfarrer zu, das Recht der Spendung der heiligen Kommunion jedem Priester. Wenn also ein Priester die heilige Kommunion austeilte, verletzt er nicht das Recht eines anderen; im Gegenteil: wenn der Kodex in den Kanones 848 und 850 dem Pfarrer bestimmte Rechte in diesem Punkte einräumt, beschränkt er das Recht der anderen Priester.

Aus den mehr als zweitausend Kanones scheint mir folgender Grundsatz abgeleitet werden zu können: Wenn das Gesetz nicht ausdrücklich dem Ordinarius, Obern, Pfarrer das Urteil über die Erlaubtheit einer Handlung zuspricht, kommt demjenigen selbst das Urteil zu, der den Akt zu setzen hat. Einige Beispiele mögen das Gesagte erläutern. Can. 867, § 4 bestimmt: *sacra communio iis tantum horis distribuatur quibus Missae sacrificium offerri potest, nisi aliud rationabilis causa suadeat*. Wer urteilt über die Existenz dieser rationabilis causa? Ich denke: der Priester, der um die Austeilung der heiligen Kommunion zu außergewöhnlicher Zeit gebeten wird.

Can. 1044 f. gewähren dem Beichtvater die weitgehendsten Vollmachten. Nur der Beichtvater selbst kann urteilen, ob der Fall so gelagert ist, wie das Gesetz ihn für den Gebrauch der Vollmacht verlangt. Andere Beispiele bieten die Kanones 854, § 4; 859, § 1; 990, § 2; 2302; 2325; 2343, § 4; 2349; 2412. Klar wird der obengenannte Grundsatz ausgesprochen im can. 2242, § 3 mit den Worten: *judicare autem utrum poenitentia vera sit, satisfactio congrua aut ejusdem promissio seria, necne, illius est, a quo censurae absolutio petitur*. Die Anwendung dieses Grundsatzes finden wir in can. 2254. Nach can. 997, § 1 steht demjenigen das Recht zu, die Weihelikandidaten zu prüfen, der *jure proprio* weihet oder einem anderen die Vollmacht zu weihen gibt; demnach steht einem Bischof, der *vi litterarum dimissorialium* einen fremden Kandidaten weihet, ebenfalls das Recht zu, den Kandidaten zu prüfen. Wer eben ein Sakrament spendet, *jure proprio aut delegato*, hat auch das Recht, über den Empfänger des Sakramentes sich ein Urteil zu fällen (vgl. can. 885, § 2; 970; 1240; 1402, § 2).

Noch weiter geht das neue Recht; nach can. 2261 haben sogar die *Laien* die Befugnis, über die *justa causa* zu urteilen, die sie veranlaßt, von einem exkommunizierten Priester die Spendung der heiligen Sakramente oder Sakramentalien sich zu erbitten, ohne daß der Priester verpflichtet ist, nach der Ursache einer solchen Bitte sich zu erkundigen (vgl. can. 2290).

Noch ein anderer Grundsatz kann nach meiner Ansicht dem Kodex entnommen werden: In der Vollmacht, eine kirchliche Handlung der Weihe oder Jurisdiktion vorzunehmen, ist *alles eingeschlossen, was dazu gehört*, wenn nicht im Rechte *ausdrücklich* das Gegenteil bestimmt ist. Dieser Grundsatz ist klar ausgesprochen in can. 66, § 3; er findet seine Anwendung in can. 1232, § 1 und can. 1610, § 1. Zudem scheint auch die Rechtsanalogie zu verlangen, daß dem Spender der heiligen Eucharistie das Recht zukommt, über die *iusta et rationalis causa* zur privaten Spendung der Krankenkommunion zu urteilen. Im Kodex steht die private Spendung der Krankenkommunion — mit Ausnahme des Viatikums — der Spendung der heiligen Kommunion außerhalb der Messe gleich (vgl. die Kanones 846 und 849); sicher verlangt niemand, daß der Ordinarius über den Grund urteile, der berechtigt, außerhalb der heiligen Messe die heilige Kommunion zu spenden. Ferner unterscheidet das Gesetzbuch zwischen privater und öffentlicher Aussetzung

des Allerheiligsten; zur *privaten* bedarf es nicht der Erlaubnis des Ordinarius. Weshalb sollte es also zur *privaten* Spendung der Krankenkommunion der Erlaubnis des Ordinarius bedürfen? Es bedarf derselben nicht: für diese Behauptung scheint vor allem der *finis legis* und die *mens legislatoris* zu sprechen. Wohl bei wenigen Gesetzen ist der *finis legis* und die *mens legislatoris* so leicht zu erkennen, wie gerade beim Gesetze über den Empfang der heiligen Kommunion. Die große Reihe von Entscheidungen über die heilige Kommunion im allgemeinen wie über die Krankenkommunion im besonderen zeigt deutlich, wie die Kirche den öfteren Empfang der heiligen Kommunion befördert wissen will. Wie trat die heilige Konzilskongregation im Jahre 1679 gegen die Jansenisten für die öftere heilige Kommunion der Gläubigen ein? Im Jahre 1888 und 1891 bestimmte die ehemalige S. C. Episcoporum et Regularium, daß die Ordenskonstitutionen den öfteren Empfang der heiligen Kommunion nicht einschränken dürfen; dieselbe Kongregation erklärte 1890, daß es Sache des Beichtvaters, nicht Sache der Oberen sei, die heilige Kommunion den Ordensmitgliedern zu gestatten oder zu verbieten. Wenn die heilige Ritenkongregation noch im Jahre 1904 die Zeit der Austeilung der heiligen Kommunion einschränkte, so gewährte can. 867, § 4 größere Freiheit. Im folgenden Jahre erklärte Pius X. dem Kardinal Gennari, daß der tägliche Empfang der heiligen Kommunion von Seite der Gläubigen sein Herzenswunsch sei. Diesem Wunsch entsprach noch im selben Jahre das ewig denkwürdige Dekret der Konzilskongregation über den oftmaligen, täglichen Empfang der heiligen Eucharistie. Es folgte dann ein Dekret dem anderen zugunsten dieser altchristlichen Praxis. Die Ablasskongregation gewährte im Jahre 1906 denen, die öfters kommunizieren, eine Begünstigung bei der Gewinnung der Ablässe; im selben Jahre empfiehlt die Konzilskongregation auch den Kindern das Gnadenmittel der öfteren heiligen Kommunion; ebenfalls im Jahre 1906 wurde den Kranken das Privileg zuteil, die heilige Eucharistie andachtshalber empfangen zu können, ohne nüchtern zu sein, wenigstens unter bestimmten Voraussetzungen; das folgende Jahr brachte die Erklärung dieses Dekretes, ferner die Erlaubnis, in Privatoratorien und in der Mitternachtsmesse von Weihnachten die heilige Eucharistie den Gläubigen austeilten zu dürfen. Das Jahr 1912 brachte nicht weniger als vier Entscheidungen. Pius X. regelte den Empfang der heiligen Kommunion in der Kirche eines anderen

Ritus; und gewährte sogar an Ostern den Empfang derselben außerhalb der Pfarrkirche, ferner die Spendung an kranke Nonnen innerhalb der Klausur und endlich die private Spendung an Kranke. Zu erwähnen ist noch die Bestimmung des Jahres 1914 des Inhalts, daß auch am Karsamstag die heilige Kommunion gespendet werden darf, wenigstens im beschränkten Maße. Fügen wir endlich das unsterbliche Dekret der Sakramentenkongregation „*Quam singulari*“ vom 8. August 1910 über das Alter der Kinder für den Empfang der heiligen Kommunion hinzu, so scheint der Schluß vollauf berechtigt: Die Gesetzesbestimmungen des Kodex bezüglich der heiligen Kommunion sind nach dem *finis legis* und der *mens legislatoris* im *weiten* Sinne aufzufassen; denn es ist die Beförderung der oftmaligen heiligen Kommunion nach den Worten Pius X. „*non audacia, sed iustitia. Christianis debetur Christus, Christiani sunt de Christo*“.

Der hauptsächlichste Beweis, daß dem *Spender* der Krankenkommunion das Urteil zusteht über die *causa iusta et rationabilis*, die zur privaten Spendung berechtigt, scheint mir folgender zu sein: Die Sakramentenkongregation löste in der Plenarsitzung am 20. Dezember 1912 drei Zweifel: Der erste betraf das Zelebrieren der heiligen Messe in *Privathäusern per modum actus*; der zweite die Spendung der *Haustaufe*, ohne daß Todesgefahr oder schwere Krankheit des Täuflings dazu zwingen; das dritte Bedenken war folgendermaßen gefaßt: an *Ordinarii* *permittere possint, ut mala affectis valetudine, qui domo egredi nequeant et sacram Communionem ob devotionem petant, cum praesertim in aliqua paroecia plures petant, vel aliquis petat frequenter, S. Eucharistia privatim seu non observatis Ritualis praescriptionibus, ab ecclesia domum deferatur.* Darauf erwiderte die Plenarsitzung: *affirmative, ex iusta et rationabili causa, servato saltem ritu proposito a Benedicto XIV. in Decreto Inter omni-genas, 2. Febr. 1744, § 23, scilicet: „Sacerdos stolam semper habeat propriis coopertam vestibus: in sacculo seu bursa pixidem recondat, quam per funiculos collo appensam in sinu reponat; et numquam solus procedat, sed uno saltem fideli, in defectu clerici, associetur.“* Pius X. bestätigte am 22. Dezember das Dekret und am folgenden Tage wurde es veröffentlicht (A. A. S. 1912, 725). Worin liegt die Beweiskraft dieses Argumentes? Die Lösung des ersten und zweiten Zweifels ging in den Kodex über (can. 822, § 4 und can. 776, § 1, n. 1); nicht aber die Lösung des dritten Zweifels. Die Entscheidung

von 1912 lautete: *Ordinarii* permittere possunt, ut S. Eucharistia *privatim* deferatur. Can. 847 ließ das „*Ordinarii* permittere possunt“ einfach aus. Also scheint can. 6, 3^o Geltung zu haben: *Canones, qui ex parte tantum cum veteri jure congruunt, qua congruunt, ex jure antiquo aestimandi sunt; qua discrepant, sunt ex sua ipsorum sententia diiudicandi.* Vergleicht man den Text von 1912 mit dem des Kodex, so erhält man den Eindruck, daß der Kodex das alte Recht ändern wollte.

Dem hier dargelegten Gedankengang entspricht nicht die Entscheidung in der Plenarsitzung der heiligen Sakramentenkongregation vom 16. Dezember 1927, die am 19. Dezember bestätigt und unter dem 5. Jänner 1928 veröffentlicht wurde.

Das dubium lautete: „*An iudex causae justae et rationabilis, prout ex Codicis juris canonici can. 847 requiritur, ut Sacra Communio privatim ad infirmos deferatur, sit quilibet sacerdos ministrans vel tantum Ordinarius loci.*“ Die Antwort lautete: „*Negative ad primam partem; Affirmative ad secundam*“ addita tamen *mente*, quae sequens est: „*Si ex communi experientia et opinione nullum in dioecesi aut in aliquo particulari loco adsit inconveniens pro privata delatione Sacrae Communionis ad infirmos, ab Ordinariis cavendum est ne per regulas nimis praefinitas aut generales praecipientes publicam delationem, vel per reservationem sibi factam dandi veniam in singulis casibus deferendi privatim Sacramentum Eucharistiae, praepediatur infirmis solatium Communionis etiam quotidianae.*“ Die Adnotationes, die der Sekretär der heiligen Sakramentenkongregation der Entscheidung beifügte, beweisen, welch hohe Bedeutung man der Entscheidung beimißt; ebenso läßt die „*mens*“ erkennen, daß das Dekret in keiner Weise gegen den täglichen Empfang der Devotionskommunion der Kranken gerichtet sein will; im Gegenteil, die Sakramentenkongregation wünscht, daß den Kranken die tägliche Kommunion ermöglicht werde und empfiehlt daher den Bischöfen das hiefür erforderliche Entgegenkommen. Die Adnotationes geben sogar die *Gründe* an, weshalb die Kardinäle glaubten, im oben erwähnten Sinne den can. 847 erklären zu müssen. Der erste Grund ist praktischer Art: Steht dem erbetenen Spender der Krankenkommunion das Recht zu, über die *iusta et rationabilis* zu urteilen und damit sich selbst für kompetent zur privaten Spendung der Krankenkommunion zu erklären, so werden sich viele Schwierigkeiten ergeben, da die Priester doch gar verschieden sind an

Talent und praktischem Geschick in Fragen der Seelsorge. Der zweite Grund ist theoretischer Art; er geht von der Erklärung des can. 817 aus, der im Lichte der Entscheidung vom 20. Dezember 1912 betrachtet wird, die es ebenfalls getan habe. Die Sakramentenkongregation folgert jedoch aus dieser Entscheidung das Gegenteil der oben entwickelten Ansicht. Das Recht der Bischöfe, die nach dem Entscheid von 1912 die private Spendung der Krankenkommunion erlauben können, ist durch can. 849 weder ausdrücklich noch stillschweigend widerrufen worden; can. 849 steht nur im *scheinbaren* Widerspruch mit der Entscheidung von 1912; denn can. 849 setzt schon voraus, daß die bischöflichen Rechte in dieser Frage sichergestellt waren; also ist can. 847 im Sinne des Dekretes von 1912 zu erklären. Der Wunsch Pius X.: *Christianis debetur Christus*, läßt sich auch nach dem Dekrete der Sakramentenkongregation vom 5. Jänner 1928 verwirklichen, wenn alle Bischöfe die Mahnung des Sekretärs der Sakramentenkongregation befolgen: *Rm̃i locorum Ordinarii . . . sedulo advigilare debent ne in re tanti momenti finis ab Ecclesia intentus utcumque frustretur. Neminem enim latet, his nostris temporibus, sacram Communionem etiam quotidianam christifidelibus summopere commendari. Jamvero quis magis quam infirmus, ad ferendas morbi angustias, auxilio solatioque tanti Sacramenti indigere dicendus erit? Quamobrem Rm̃i locorum Ordinarii prudentia et caritate quibus pollent, reverentiam sanctissimo Eucharistiae Sacramento debitam cum infirmorum, praesertim pauperum, necessitatibus, duce aequitate, rite componant.*

Die Berechnung der Tagesstunden (Zeitpunkt der Mitternacht usw.) nach dem Can. 33 des C. J. C.

Von Engelbert Niebecker, Coesfeld i. W.

Der can. 33, § 1 lautet: „In supputandis horis diei standum est communi loci usui; sed in privata Missae celebratione, in privata horarum canonicarum recitatione, in sacra communione recipienda et in jejunii vel abstinentiae lege servanda, licet alia sit usualis loci supputatio, potest quis sequi loci tempus aut locale sive verum sive medium, aut legale sive regionale sive aliud extraordinarium.“ (Bei der Berechnung der Tagesstunden soll man sich an den allgemeinen Ortsgebrauch halten; aber bei der privaten Zelebration der heiligen Messe, bei der pri-

vaten Rezitation des Stundengebetes, beim Empfang der heiligen Kommunion und in der Befolgung des Gesetzes von Fasten, Nüchternheit und Abstinenz kann man vom Ortsgebrauch abweichen und einer beliebigen am Orte geltenden Zeitrechnung folgen — *loci tempus* —, und zwar entweder der Ortszeit — *locale sc. tempus* —, sowohl der wahren als auch der mittleren, oder einer gesetzlichen Zeit, sei es nun eine Regionalzeit oder irgend eine andere außerordentliche Zeit.)

I. Was bedeuten nun diese im letzten Teil des Kanon vorkommenden Ausdrücke für die Zeit?

Den Klerikern des Mittelalters und der beginnenden Neuzeit, welche die damals bestehenden höheren Schulen (Kloster-, Domschulen u. ä.) durchlaufen hatten, waren die Begriffe: *tempus locale verum*, *tempus locale medium* ganz geläufig; gehörte doch die Astronomie zu den sieben freien Künsten. Ob aber heutzutage alle *Confratres* mit diesen Worten einen rechten Sinn verbinden werden, möchte ich bezweifeln. Deshalb sei mir zunächst erlaubt, diese Begriffe einmal kurz zu erklären. Ich muß dabei auf einige elementare Tatsachen der Himmelskunde zu sprechen kommen.

Der Himmel scheint uns eine gewaltige Halbkugel zu bilden, welche auf der unteren Seite von der Erdoberfläche begrenzt wird. Es macht uns aber keine Schwierigkeit, diese Halbkugel nach unten ergänzt zu denken, so daß wir von einer Himmelskugel sprechen können. Wenn ich mir nun in meinem Standpunkte die Senkrechte konstruiere (ich kann es ja leicht durch die Benützung eines Lotes) und mir diese nach oben und unten verlängert denke, so trifft diese die Himmelskugel im höchsten Punkte, dem *Zenith*, und im tiefsten Punkte, dem *Nadir*. Diejenige Ebene, welche durch meinen Standpunkt geht und auf dieser *Zenith-Nadir*-Linie senkrecht steht, ist die *Ebene des Ortshorizontes*. Sie schneidet die Himmelskugel im *Kreis des Horizontes* und teilt sie in genau zwei Hälften. (Auf die genauere Unterscheidung zwischen scheinbarem und wahren Horizont brauche ich hier nicht einzugehen.) Durch die Rotation der Erde um ihre Achse führen nun alle Gestirne eine scheinbare Bewegung am Himmelsgewölbe aus, und zwar vollenden sie alle in derselben Zeit (nämlich in der Zeit einer Achsenumdrehung der Erde) einen größeren oder kleineren Kreis am Himmelsgewölbe; die Mittelpunkte aller dieser Kreise liegen auf einer Geraden, welche ebenfalls durch meinen Standpunkt geht; man nennt diese Gerade *Himmelsachse*. Sie trifft das

Himmelsgewölbe in einem Punkte, welcher *nördlicher Himmelspol* oder Nordpol des Himmels heißt. Wenn wir uns diese Achse nach unten verlängert denken bis zum Schnitt mit der unteren (nicht sichtbaren) Halbkugel des Himmels, so erhalten wir den südlichen Himmelspol. Der Himmelspol bleibt bei der täglichen Bewegung an seinem Orte; Sterne, welche dem Himmelspol benachbart sind, beschreiben kleine Kreise; je weiter ein Stern vom Pol absteht, um so größer wird der Kreis. Den größten Kreis beschreiben die Sterne, welche von Nord- und Südpol gleich weit abstehen; der Kreis am Himmelsgewölbe, auf dem sie sich befinden, heißt *Himmelsäquator*. Die Ebene des Himmelsäquators steht auf der Himmelsachse senkrecht und geht durch den Standpunkt des Beobachters. Der Winkel, welchen die Himmelsachse mit der Horizontalen bildet, die sogenannte Polhöhe, stimmt mit der geographischen Breite des Beobachtungsortes überein. Man kann sich also die ganze tägliche Bewegung der Sterne auch so vorstellen, als ob das Himmelsgewölbe eine starre Kugel wäre, an welcher die einzelnen Sterne angeheftet sind (Fixsterne), wobei sich dann diese Kugel als Ganzes um die Himmelsachse dreht. Dabei geht diese Bewegung der Himmelskugel im Osten empor und im Westen herab. Alle Gestirne erreichen dabei einen gewissen höchsten Stand (Kulmination), und zwar alle in ein und demselben Kreis am Himmelsgewölbe, dem *Meridiankreis*. Der Meridiankreis geht durch den Nordpunkt und den Südpunkt des Horizont-Kreises, durch den Nordpol (auch den Südpol) des Himmels und durch den Zenith (und den Nadir). Dem Meridiankreis entspricht die *Meridianebene*, jene Ebene, welche sich mit der Himmelskugel im Meridiankreis schneidet. Die Meridianebene steht senkrecht auf der Horizont-Ebene; in die Meridianebene fällt die Zenith-Nadir-Linie und die Himmelsachse. Mit der Ebene des Horizontes schneidet sich die Meridianebene in der Meridianlinie, welche den Nord- und den Südpunkt des Horizontes miteinander verbinden. Wegen wir uns, in derselben Meridianebene bleibend, auf der Erdkugel, so beschreiben wir einen der uns aus der Geographie bekannten *Meridiankreise der Erdkugel*.

Der Meridian hat eine besondere Bedeutung für die Zeitrechnung. Von dem Augenblick, in dem ein bestimmter Fixstern, z. B. der Sirius, in der Meridianebene eines Ortes steht, bis zum Augenblick des nächsten Meridiandurchganges vergeht stets genau dieselbe Zeit — die Zeit einer Umdrehung der Erde. Man nennt diese Zeit einen

Sterntag und teilt ihn in 24 Stunden zu 60 Minuten von je 60 Sekunden. Nach Sterntagen und Sternzeit rechnen aber nur die Fachastronomen. Im gewöhnlichen Leben benützt man nicht einen Fixstern als Zeitmesser, sondern rechnet nach *Sonnenzeit*. Man bezeichnet den Zeitraum zwischen zwei aufeinander folgenden Meridiandurchgängen der Sonne als einen *wahren Sonnentag*. Der Sonnentag ist länger als der Sterntag; die Sonne bewegt sich ja am Fixsternhimmel weiter, und zwar beschreibt sie einmal im Jahr einen größten Kugelkreis (die Ekliptik). Wenn ich also von einem Meridiandurchgang der Sonne einen Sterntag weiter gehe, so ist der Punkt des Himmelsgewölbes, an dem die Sonne sich gestern befand, wieder im Meridian; aber die Sonne ist um ungefähr ihre doppelte Breite (ca. 1° — man erklärt das Wort Grad, gradus = Schritt, ja auf diese Weise!) weiter nach Osten vorgedrungen und die Himmelskugel muß sich noch etwas (um durchschnittlich 4 Minuten) weiterdrehen, bis die Sonne wieder im Meridian steht. Die *wahre Sonnenzeit* bestimmt man mit astronomischen Instrumenten oder der *Sonnenuhr*. Diese besteht ja im Wesen aus einem Stäbchen oder einer Kante, welche der Himmelsachse parallel ist. Mit *Räderuhren* kann man aber die *wahre Sonnenzeit* nicht messen, da die Sonne nämlich am Himmel nicht mit gleichmäßiger Geschwindigkeit vorangeht (die Erde bewegt sich ja gemäß den Keplerschen Gesetzen in Sonnennähe schneller als in Sonnenferne).

Um nun eine gleichmäßige Zeit zu haben, macht man die Fiktion der sogenannten „mittleren Sonne“, welche nicht durch die Ekliptik, sondern durch den Himmelsäquator mit gleichmäßiger Geschwindigkeit läuft, und nimmt sie so an, daß der Unterschied zwischen mittlerer Sonne und wahrer Sonne während des ganzen Jahres möglichst gering bleibt. Nannte man den Augenblick, in dem die wahre Sonne im Meridian steht, den wahren Mittag, so ist nun der Augenblick, in welchem der Punkt des Himmelsäquators, in welchem sich augenblicklich die fingierte „mittlere Sonne“ befinden müßte, durch den Meridian geht, der *mittlere Mittag*. Der Zeitraum von einem mittleren Mittag zum nächsten — der nun immer genau gleich bleibt — ist nun der *mittlere Sonnentag*. Er ist genau 3 Min. 56.55 Sek. länger wie ein Sterntag. Nach der mittleren Sonnenzeit sind alle unsere Uhren reguliert (die astronomischen Observatorien haben auch Uhren, die nach Sternzeit reguliert sind). *Im can. 33 ist natürlich nur die Sonnenzeit gemeint.*

Die Benützung der mittleren Zeit hat nun den Nachteil, daß wahre Sonnenzeit und die durch unsere Uhren gemessene Zeit streng genommen nur in vier Momenten jedes Jahres genau übereinstimmen, während sonst eine kleinere oder größere Differenz obwaltet. Diese Differenz nennt man die *Zeitgleichung*. Habe ich meine Uhr so reguliert, daß sie in dem Augenblick, in dem die mittlere Sonne im Meridian meines Beobachtungsortes steht, genau 12 Uhr zeigt, so gibt mir meine Uhr die *mittlere Ortszeit* (tempus locale medium). Wenn ich die wahre Ortszeit haben will (tempus locale verum), so muß ich die für den betreffenden Augenblick geltende Zeitgleichung, die ich aus einer Tabelle entnehme (z. B. aus dem Himmelsalmanach des Jahres, erschienen bei Dümmler, Berlin, herausgegeben von Prof. J. Plafmann), von der Zeitangabe meiner Uhr abziehen. Umgekehrt, wenn ich von einer gut konstruierten Sonnenuhr die wahre Sonnenzeit des Ortes ablese oder sie durch Beobachtung mit Instrumenten bestimme, so muß ich zu dieser die augenblicklich geltende Zeitgleichung addieren, um die mittlere Ortszeit zu erhalten. Die Zeitgleichung bleibt in ihrem großen Gang in den Jahren gleich. Um den 25. Dezember ist sie gleich Null, d. h. die wahre und die mittlere Sonne gehen gleichzeitig durch den Meridian. Dann wird die Zeitgleichung positiv, d. h. die wahre Sonne geht später durch den Meridian wie die mittlere. Die Zeitgleichung wächst bis etwa zum 11. Februar, wo sie den Betrag von 14·5 Minuten erreicht; an diesem Tage also ist der wahre Mittag, oder was dasselbe sagt, 12 Uhr nach wahrer Ortszeit erst in dem Augenblick, wo eine nach mittlerer *Ortszeit* regulierte Uhr 12 Uhr 14 Min. 30 Sek. zeigt. Von jetzt wird die Zeitgleichung wieder kleiner, d. h. die Verspätung der wahren Sonne nimmt ab, bis um den 16. April der Wert Null wieder erreicht ist — mittlere und wahre Zeit decken sich wieder. Nun wird die Zeitgleichung negativ, d. h. der wahre Mittag tritt schon vor dem mittleren ein; das Maximum dieser Verfrühung trifft ungefähr auf den 15. Mai und beträgt 3·8 Min. Jetzt wird die Differenz wieder kleiner, bis um den 14. Juni die Zeitgleichung wieder gleich Null wird. In der folgenden Zeit ist wieder der wahre Mittag nach dem mittleren; das Maximum wird erreicht um den 27. Juli: 6·3 Min. Nachdem die Zeitgleichung um den 1. September wieder durch Null gegangen ist, erreicht sie den größten negativen Extremwert um den 1. November herum: —16·3 Min. An diesem Tage ist die Sonne also schon in der Mittagshöhe, wenn

die mittlere Ortszeit anzeigende Uhr erst auf 11 Uhr 43·7 Min. steht. Die Differenz nimmt wieder ab, um gegen den 25. Dezember wieder gleich Null zu werden.

Wir verstehen jetzt schon die Bestimmung des Kanon: man darf sich nach der wahren oder der mittleren Ortszeit richten. Wenn ich also die mittlere Ortszeit und den augenblicklichen Betrag der Zeitgleichung kenne, so kann ich mir für jeden Tag den Augenblick der Mitternacht (0 Uhr) nach wahrer Ortszeit genau bestimmen. In der Zeit vom 25. Dezember bis 15. April und zwischen 15. Juni bis 1. September liegt Mitternacht nach wahrer Ortszeit nach dem Mitternachtszeitpunkt nach mittlerer Ortszeit, und zwar ist die Differenz vom 17. Jänner bis 11. März größer als 10 Minuten (während des ganzen Februar sogar größer als 12 Minuten) und vom 10. Juli bis 11. August größer als 5 Minuten. Genauere Angaben müßte man einer Tabelle (wie sie z. B. in dem alljährlich in der „Himmelswelt. Mitteilungen der Vereinigung von Freunden der Astronomie und kosmischen Physik e. V.“ in der Sommernummer „Himmelsalmanach“, Verlag F. Dümmler, Berlin, veröffentlicht werden), entnehmen.

Aber zeigen unsere öffentlichen Uhren Ortszeit? Nein, sie zeigen eine gesetzliche Zeit, die für einen ganzen Bezirk gilt (*tempus legale regionale*), nämlich die *Mitteleuropäische Zeit*, welche identisch ist mit der mittleren Ortszeit des 15. Meridians östlicher Länge, welcher etwa durch die Städtchen Stargard und Görlitz geht.

Nach dem Vorhergehenden wird es klar sein, daß diejenigen Orte, welche in derselben Meridianebene (und zwar auf derselben Seite der Erdkugel) oder, anders ausgedrückt, auf demselben Erdmeridian liegen, genau zur selben Zeit wahren und mittleren Mittag haben, daß also die wahre und mittlere Ortszeit auf demselben Erdmeridian überall die gleiche ist. Wie steht es aber mit den Ortszeiten zweier Orte, die nicht auf demselben Erdmeridian liegen? Sie *differieren um einen stets gleichbleibenden Betrag*, welcher mit dem in Zeitmaß umgerechneten Winkel identisch ist, welchen die Meridianebenen miteinander bilden. Dieser Winkel ist leicht zu finden, wenn man die geographische Länge der beiden Orte kennt; er ist nämlich gleich der Differenz dieser geographischen Längen. Liegen zwei Orte nach ihrer geographischen Länge um 180° auseinander, d. h. liegen sie auf demselben Erdmeridian-Vollkreis, aber auf entgegengesetzten Seiten der Erdkugel, so differieren ihre Ortszeiten um 12 Stunden, also wenn der eine Ort Mittag hat, so hat der andere

Mitternacht und umgekehrt. Liegen sie 15° auseinander, so differieren ihre Ortszeiten um 1 Stunde, wie z. B. die Zeit von Greenwich mit der Zeit von Stargard. Dabei geht die Uhr der weiter östlich gelegenen Orte im Vergleich zu den westlichen voraus. Um unter dem 51° Grad nördlicher Länge, der durch Westfalen geht, eine Differenz von 1 Minute in den Ortszeiten zu erreichen (gleich einem Unterschied von $15'$ in der geographischen Länge), muß man um etwas mehr wie 17 km in west-östlicher Richtung vorangehen; ein Voranschreiten um 288 m ruft eine Ortszeitdifferenz um 1 Sekunde hervor (auf diesen Tatsachen beruht auch die Bestimmung des Standortes der Schiffe durch Sonnenbeobachtungen und Vergleich mit den guten Schiffschronometern). Geht man weiter nach Norden, so braucht man für dieselbe Zeitdifferenz eine geringere Entfernung zurückzulegen; nähert man sich hingegen dem Erdäquator, so wird die räumliche Entfernung für dieselbe Ortszeitdifferenz größer.

In den früheren Jahrhunderten gingen die Uhren der einzelnen Orte nach der mittleren Ortszeit, so daß die Uhren jeder Stadt eine andere Zeit anzeigten. Dies ergab in dem Jahrhundert des aufblühenden Verkehrswesens außerordentliche Unbequemlichkeiten. Man konnte gar nicht mehr daran vorbeikommen, alle Uhren mit Hilfe des Telegraphen gleichzustellen: am 1. April 1893 wurden alle Uhren in Deutschland auf die Ortszeit des 15. Meridians östlich von Greenwich gestellt (Reichsgesetz vom 12. März 1893), nachdem die Eisenbahnen für ihren inneren Betrieb schon viel früher eine Einheitszeit („Eisenbahnzeit“) eingeführt hatten. Die bei uns geltende Einheitszeit wird Mitteleuropäische Zeit genannt, da sie auch in Luxemburg, Österreich, Ungarn, Schweiz, Italien, Serbien, in der westlichen Türkei, Schweden, Norwegen und Dänemark eingeführt worden ist. Frankreich, Belgien, England, Spanien rechnen nach der Greenwicher Ortszeit, die deshalb auch Westeuropäische Zeit heißt. Bulgarien, Rumänien, die östliche Türkei und Ägypten rechnen nach der Ortszeit des 30. Meridians östlich von Greenwich (Osteuropäische Zeit). Alle diese Regionalzeiten differieren nur um volle Stunden — die WEZ geht gegenüber unserer MEZ um eine Stunde nach, die OEZ geht gegenüber der MEZ um eine Stunde vor. Außenseiter sind in Europa nur noch Holland (dort gilt die Amsterdamer Zeit, die 40 Minuten hinter der MEZ zurück ist), Griechenland und Rußland. Die Vorteile der MEZ sind so groß, daß es dabei gar nicht ins Gewicht fällt, daß sie an den Grenzen Deutsch-

lands recht bedeutend von der Ortszeit und damit von dem natürlichen Sonnenlaufe abweicht (gegenüber der Ortszeit geht die MEZ an der Ostgrenze um 31 Minuten nach, an der Westgrenze um 36 Minuten vor).

Der Kodex nennt außer dem *tempus legale regionale* noch ein *tempus legale extraordinarium*. Eine solche Zeit liegt vor in der allen aus den Kriegsjahren noch bekannten „Sommerzeit“, die ja gegenüber der MEZ um eine Stunde vorging, also tatsächlich mit der OEZ identisch war.

Zusammenfassung. In all den vom can. 33 im einzelnen angeführten Fällen kann man sich zur Berechnung der Tagesstunden, also auch des Augenblickes der Mitternacht, richten entweder nach der Ortszeit oder nach einer gesetzlichen Zeit. Richtet man sich nach der Ortszeit, so kann man die wahre oder die mittlere Ortszeit wählen. Richtet man sich nach einer gesetzlichen Zeit, so ist es einerlei, ob das eine Normaleinheitszeit oder irgend eine andere außerordentliche Zeit ist; nur muß diese gesetzliche Zeit an dem betreffenden Orte wirkliche Geltung haben. So dürfen wir uns z. B. nicht nach der holländischen Normalzeit richten, selbst wenn unser Wohnort nahe bei der holländischen Grenze liegen sollte. Ebenfalls dürfen wir uns jetzt in Deutschland keine „Sommerzeit“ selbst konstruieren, da wir keine gesetzlich geltende Sommerzeit mehr haben. Auf diese Einschränkung, daß nämlich die zur Berechnung zugrunde gelegte Zeit wirklich für den betreffenden Ort Geltung haben muß, wird im Kanon mit den beiden Worten „*loci tempus*“ hingewiesen, die man also etwa mit „für den Ort tatsächlich geltende Zeit“ übersetzen könnte. In diesem Zusammenhang wiederhole ich noch den letzten Teil des can. 33, § 1: „... *potest quis sequi loci tempus aut locale sive verum sive medium, aut legale sive regionale sive aliud extraordinarium.*“

II. Wie kann ich denn die Differenz feststellen, welche zwischen der bei uns gesetzlich geltenden Mitteleuropäischen Zeit (*tempus legale regionale*) und der mittleren Ortszeit meines Aufenthaltsortes (*tempus locale medium*) besteht?

Man findet in manchen Kalendern, Taschenbüchern u. s. w. diese Differenz für die größeren Städte angegeben. Hiermit kann man sich schon einigermaßen helfen, da ja die Ortszeiten benachbarter Orte nicht sehr von einander abweichen.

Will man die Ortszeit aber genauer bestimmen, so ist das gar nicht schwer mit Hilfe der sogenannten Generalstabskarten. Auf diesen sind am oberen und unteren Rande die geographischen Längen, am rechten und linken

die geographischen Breiten angegeben. Man kann ohne jede Mühe die geographische Breite eines jeden Punktes der Karte auf Grade und Minuten angeben, ja sogar Dezimalteile der Minuten kann man noch bequem abschätzen. Die neueren Karten tragen schon die Längengrade in der Berechnung von *Greenwich*; bei manchen sind die Längengrade aber nach *Ferro* gezählt. Die Umrechnung ist aber leicht. Da der Meridian von *Ferro* $17^{\circ} 39' 46''$ (man kann auch ohne großen Fehler $17^{\circ} 40'$ rechnen) westlich von dem Meridian von *Greenwich* liegt, braucht man von den auf *Ferro* lautenden Längenzahlen nur $17^{\circ} 39' 46''$ abzuziehen, um die für *Greenwich* geltenden Zahlen zu erhalten. Hat man also die nach *Greenwich* gerechnete geographische Länge eines Ortes bestimmt, so muß man noch das Bogenmaß ins Zeitmaß überführen. Denn nach Bogenmaß teilt man ja den Kreis (in unserem Falle den Erdumfang) in 360 Grad ($^{\circ}$) zu je 60 (Bogen-) Minuten ($'$) zu je 60 (Bogen-) Sekunden ($''$), während man nach Zeitmaß den Kreis (in unserem Falle den Weg, welchen die Sonne von einem Meridiandurchgang bis zum nächsten durchläuft) in 24 Stunden (h) zu je 60 (Zeit-) Minuten (m) zu je 60 (Zeit-) Sekunden (s) einteilt. Hieraus ergeben sich folgende Gleichungen, mit denen man schnell das Bogenmaß ins Zeitmaß überführen kann:

$$\begin{aligned} 360^{\circ} &= 24 \text{ h} \\ 15^{\circ} &= 1 \text{ h} \\ 1^{\circ} &= 4 \text{ m} \\ 15' &= 1 \text{ m} \\ 1' &= 4 \text{ s} \\ 15'' &= 1 \text{ s} \\ 1'' &= \frac{1}{15} \text{ s} \end{aligned}$$

Hat man also nun den Abstand vom *Greenwicher* Meridian im Zeitmaß gefunden, so muß man sich klar machen, daß diese Zahl uns angibt, um wieviel unsere Ortszeit gegenüber der *Greenwicher* Ortszeit (WEZ) voran ist, also um wieviel wir eher Mittag, Mitternacht u. s. w. haben wie *Greenwich*. Da wir aber von unserer MEZ ausgehen wollen, müssen wir noch eine kleine Rechnung machen: Da die MEZ um 60 Minuten der WEZ voraus ist, so muß ich die in Zeitmaß ausgedrückte Längenzahl des Ortes von 60 Minuten abziehen, um die Zahl der Minuten und Sekunden zu erhalten, um welche die betreffende Ortszeit sich von der MEZ unterscheidet.

Kurze Zusammenfassung. Um aus einer Angabe über die geographische Länge eines Ortes die Differenz seiner

Ortszeit mit der MEZ zu berechnen, habe ich folgende Rechenoperationen auszuführen:

1. Umrechnung der Längen auf den Meridian von Greenwich, wenn sie auf Ferro bezogen sind (ziehe von der Zahl $17^{\circ} 39' 46''$ ab!). Es ergebe sich die Zahl: $a^{\circ} b' c''$ östlich von Greenwich.

2. Umrechnung dieser Zahl von Bogenmaß in Zeitmaß: $a^{\circ} b' c'' = a/15$ Stunden $b/15$ Minuten $c/15$ Sekunden. Für diese letzte Zahl setze ich zur Abkürzung die Bezeichnung LZ (Länge in Zeitmaß).

3. Bilde die Differenz: 60 Minuten — LZ = DOZ (Differenz der Ortszeit mit der MEZ)! Ist LZ kleiner als 60 Minuten, so geht die Ortszeit gegenüber der MEZ nach; ist LZ größer als 60 Minuten, so wird DOZ negativ, und die Ortszeit geht um den Betrag von DOZ gegenüber der MEZ vor.

Zwei Beispiele: 1) Für Coesfeld finde ich $24^{\circ} 49' 52''$ östlich von Ferro. 1. Umrechnung auf Greenwich: $24^{\circ} 49' 52'' - 17^{\circ} 39' 46'' = 7^{\circ} 10' 8''$. — 2. $7^{\circ} 10' 8''$ entsprechen im Zeitmaß 28 Minuten 41 Sekunden. Also LZ = 28 m 41 s. — 3. 60 m — 28 m 41 s = 31 m 19 s. Also ist die Coesfelder mittlere Ortszeit um 31 Minuten 19 Sekunden hinter der MEZ zurück. In Coesfeld ist also Mittag nach mittlerer Ortszeit, wenn unsere Normaluhren nach MEZ 12 Uhr 31 Minuten 19 Sekunden zeigen.

2) Danzig liegt $18^{\circ} 39' 19''$ östlich von Greenwich. Umwandlung in Zeitmaß: LZ = 1 h 14 m 37 s. DOZ wird negativ: 60 m — 1 h 14 m 37 s = —14 m 37 s. Also geht die Danziger Ortszeit der MEZ um 14 Min. 37 Sek. vor, d. h. in Danzig ist schon Mittag nach mittlerer Ortszeit, wenn es erst 11 Uhr 45 Minuten 23 Sekunden nach MEZ ist.

Wie man mit Hilfe der Zeitgleichung von der mittleren Ortszeit zur *wahren Ortszeit* übergeht, ist schon oben dargelegt worden. Ich möchte hierbei noch betonen, daß man von der MEZ erst zur mittleren Ortszeit übergehen muß und dann erst durch die Zeitgleichung die wahre Ortszeit findet; wollte man die Zeitgleichung direkt zur MEZ hinzuaddieren, so würde man ein falsches Ergebnis erhalten.

Näheres über die Fragen der wahren und mittleren Ortszeit findet man in den mathematischen Lehrbüchern für die Oberstufe unserer höheren Schulen. Außerdem möchte ich unsere Confratres noch hinweisen auf die beiden trefflichen Bücher: J. Plaßmann, Himmelskunde,

3. Aufl. 1913; Freiburg, Herder, und J. Hopmann, Weltallkunde, 1928, Verlag der Buchgemeinde, Bonn.

III. Einige praktische Bemerkungen. In den Bestimmungen des can. 33 zeigt sich eine große Weitherzigkeit. Die genaue Kenntnis derselben kann uns gelegentlich von großem Nutzen sein, wenn auch *bei all diesen Fragen eine moralische Genauigkeit genügt, d. h. man gewissenhaft, aber nicht ängstlich verfahren soll.* Immerhin dürften doch einige kasuistische Betrachtungen am Platze sein.

Allgemeine Gesichtspunkte. 1. Die Bestimmungen des can. 33 gelten nicht für das öffentliche Stundengebet und das Konventualamt in denjenigen Kirchen, wo die Verpflichtung des officium chori besteht, auch nicht für den Hauptgottesdienst der Pfarrkirchen, die missa parochialis (in diesen Fällen handelt es sich eben nicht um eine *privata celebratio, privata . . . recitatio*). Wohl aber darf man die anderen Messen, auch Hochämter, darunter fassen (wenn sie auch nicht privat sind sensu strictissimo, da sie von der Pfarrseelsorge für die Pfarrangehörigen eigens abgehalten werden). Ein gesungenes Amt und sogar ein ministriertes Amt (z. B. pro sponsis) kann immer noch den Charakter einer Missa privata (vgl. die liturgischen Bestimmungen über die Missae votivae sollemnes!) behalten. Dabei muß man aber die Messe zu Weihnachten, das Auferstehungsamt zu Ostern, das Eröffnungsamt bei Ewigem Gebet u. ä. natürlich mit zum Hauptgottesdienst rechnen, da man sie ja nicht als *privata celebratio* auffassen kann, selbst wenn man dem Ausdruck den weitesten Sinn gibt.

2. Unter den can. 33 fällt sowohl das jejunium naturale, also die für den Empfang der heiligen Kommunion geforderte Nüchternheit, als auch das jejunium ecclesiasticum, d. i. die Beobachtung des Fastengebotes.

3. Man kann nach seinem Belieben irgend eine der im can. 33 angeführten Zeitberechnungen benützen.

4. Man ist auch nicht verpflichtet, immer derselben Zeitberechnung zu folgen, sondern man darf nach Belieben bald der einen bald der anderen Zeitrechnung folgen, je nachdem es bequemer ist.

5. Bei ein und derselben Sache darf man aber natürlich nur eine dieser Zeitrechnungen zugrunde legen. Es wäre vollkommen unzulässig, sich bei ein und derselben Sache von zwei verschiedenen Berechnungen je die günstigste Seite herauszunehmen.

6. Wohl aber darf man bei zwei verschiedenen Handlungen, welche von einander unabhängig sind und direkt

nichts miteinander zu tun haben, sich nach verschiedenen Zeitrechnungen richten, selbst wenn diese beiden Handlungen zeitlich unmittelbar aufeinander folgen würden.

Diese allgemeinen Gesichtspunkte sind nur Folgerungen aus dem Texte des Kanon und aus dem allgemeinen Grundsatz: *Favores ampliandi*. Man vergleiche hiezu Lehmkuhl, *Theol. moral.*, 10. Aufl., I, n. 114 sq.; Noldin, *Summ. Theol. moralis* I, n. 241 (8. Aufl.); M. Leitner, *Handbuch des kath. Kirchenrechts*, I. Lieferung, S. 16 f. Hierbei ist zu beachten, daß die beiden Moralisten darüber sprechen, ob man von zwei probablen Ansichten bald der einen und bald der anderen folgen dürfe, während es in unserem Fall noch bedeutend günstiger liegt, weil es sich hier um Berechnungsmöglichkeiten handelt, die vom Gesetze ausdrücklich zur Auswahl freigestellt sind.

Einige praktische Beispiele mögen den Sinn dieser sechs Punkte noch klarer hervortreten lassen.

A. Joannes sacellanus kommt in der Nacht von Freitag zu Samstag um 0.20 Uhr wieder in seinem Hause zu Coesfeld an. Er möchte am nächsten Morgen zelebrieren.

a) Darf er noch etwas essen? Ja. Denn in Coesfeld ist nach MOZ (mittlerer Ortszeit) erst um 0.31 Uhr 19 Sekunden Mitternacht — also vor halb eins darf er ruhig noch etwas genießen.

b) Darf er dabei Fleisch essen? Wenn er am nächsten Morgen zelebrieren will, darf er kein Fleisch essen. Denn in diesem Falle will er ja das *jejunium naturale* beobachten, und das kann er, wenn er vor 0.31 Uhr noch etwas zu sich nimmt, nur dann, wenn er die MOZ zugrunde legt. Nach der MOZ stehen wir aber noch vor Mitternacht, es ist also noch Freitag. Wollte er Fleisch essen, so würde er die oben unter Punkt 5 behandelte Unzulässigkeit begehen: bei ein und derselben Sache würde er einmal nach der MOZ vorgehen und aus der Tatsache, daß es noch Freitag ist, das Essen erlaubt finden, während er zugleich nach der MEZ schließen würde, daß der Freitag vorbei wäre und daher das Fleischessen erlaubt sei. — Wenn er am nächsten Tage nicht zelebrieren will, kann er natürlich Fleisch essen.

c) Ganz unabhängig davon, wie er sich zu der Frage stellt, ob er essen will und was er essen will, kann Joannes aber noch die Komplet des Freitags beten und auch schon die kleinen Horen des Samstags rezitieren (Punkt 6). Er kann also die Komplet noch beten, selbst wenn er vorher (unter Verzicht auf die Zelebration) etwas Fleisch gegessen hat; er könnte aber auch die Prim des Samstags

beten und dann noch etwas vor 0.31 Uhr (fleischlos) genießen, um dann am nächsten Morgen zu zelebrieren.

B. Gulielmus religionis praeceptor kommt um 0.04 h in Coesfeld von einer Reise zurück. Er muß am nächsten Morgen zelebrieren, hat aber ohne besonderen Grund bis jetzt die Vesper und Komplet des vergangenen Tages noch nicht gebetet. Nach Hause gekommen, genießt er sofort etwas, legt sich aber dann sofort zu Bett unter Berufung darauf, daß es jetzt nach MEZ schon Samstag sei und deshalb die Pflicht des Breviergebetes aufgehört habe. Die beiden Handlungen seien von einander ganz unabhängig; er dürfe sich deshalb bei jeder derselben nach einer anderen Zeit richten. Wie ist Gulielmus zu beurteilen?

Der Fehler liegt darin, daß er annimmt, die Pflicht des Breviergebetes habe für ihn aufgehört. Denn die Möglichkeit, diese Pflicht noch zu erfüllen, besteht für ihn ja noch. Er hat ja offenbar die Persolvierung aufgeschoben in dem Gedanken, daß er später noch Gelegenheit dazu finden würde. Er verstößt also gegen den Punkt 5: Beim Aufschieben bis nach 0.00 Uhr richtet er sich nach MOZ, bei der Unterlassung nach MEZ.

Insofern hat er aber recht, daß die beiden Handlungen an und für sich von einander unabhängig sind. Deshalb könnte man auch, wenn die Umstände etwas anders lägen, einmal so handeln, wie Gulielmus getan hat. Wenn er die Rezitation der beiden Horen ohne jede Schuld bis dahin noch nicht erledigt hätte (Krankenversehen o. ä.), wenn er sich vielleicht dazu noch sehr müde und abgespannt fühlte, und außerdem noch am nächsten Morgen ein schwerer Arbeitstag auf ihn wartete, so dürfte er die MEZ zugrunde legen und die Persolvierung unterlassen. Es wäre aber auch dann ihm zu raten, die Horen noch zu beten, es sei denn, daß die angeführten Umstände derart wären, daß sie auch, abgesehen von der Zeitrechnung, von der Verrichtung des Breviergebetes entschuldigten.

C. Adolphus parochus in Coesfeld sitzt an einem Samstag des Februar noch spät abends eifrig bei der Vorbereitung der Predigt. Ohne etwas zu denken, trinkt er etwas Wasser und bemerkt dann mit Entsetzen, daß die Uhr schon 0.42 Uhr anzeigt. Er vergleicht noch andere Uhren, weil er zunächst hofft, daß die Uhr vielleicht 12 Minuten vorgehen könnte. Aber er kommt zu dem Resultat, daß sie genau richtig geht. Am nächsten Morgen um 6 Uhr muß er zelebrieren. Quid faciendum?

Adolphus mag sich beruhigen und ohne jedes Bedenken am nächsten Morgen zelebrieren. Nach der MEZ und ebenso nach der Coesfelder MOZ war allerdings Mitternacht schon längst vorüber (nach der letzteren war Mitternacht um 0.31 Uhr!); aber gemäß can. 33 darf man sich ja auch nach der wahren Ortszeit richten. Nun ist aber im ganzen Februar die Zeitgleichung positiv und größer wie 12 Minuten. Das heißt also, die Mitternacht tritt nach wahrer Coesfelder Ortszeit erst 12 Minuten später ein wie nach MOZ, der Mitternachtsaugenblick nach wahrer Ortszeit ist also für Coesfeld im ganzen Februar später wie $(0.31 + 12 \text{ Minuten} =) 0.43 \text{ Uhr MEZ}$. A. hat also das jejunium naturale noch nicht gebrochen.

In diesem Zusammenhang möchte ich noch die Bestimmung des Cod. jur. can. über die *Zeit der heiligen Messe* hierhersetzen: Can. 821, § 1: „Missae celebrandae initium ne fiat citius quam una hora ante auroram vel serius quam una hora post meridiem.“

Betrachtendes und beschauliches Gebet nach der hl. Johanna Franziska von Chantal.

Von P. Josef Hector O. M. I., Immakulatakloster Teplei i. Böhm.

Die hl. Johanna Franziska Frémiot von Chantal (1572—1641) lernte nach dem Tode ihres Gemahls im Jahre 1604 zu Dijon den heiligen Franz von Sales kennen und wählte ihn zu ihrem Seelenführer. Unter der Leitung dieses gott-erleuchteten Mannes machte sie rasche Fortschritte in der christlichen Vollkommenheit und im vertrauten Gebetsverkehr mit Gott. Mit großer Umsicht und mütterlicher Hingabe leitete sie, zumal nach dem Tode des Heiligen, den von ihm und ihr gegründeten Orden der Heimsuchung Mariä. Sie gab ihren Töchtern so lichtvolle und praktische Unterweisungen über das innere Gebet, daß sie, wie die heilige Theresia, eine Lehrmeisterin des Gebetes genannt zu werden verdient. Wir lassen hier eine kurze *Zusammenstellung ihrer Belehrungen* folgen, sie haben Geltung zu allen Zeiten.

I. *Einteilung*. Das innere Gebet ist zweifach: a) das gewöhnliche innere Gebet, b) die Beschauung.

II. *Vorbereitung zum Gebete*. „Wer das innere Gebet üben will, muß sich darauf vorbereiten. Die wahre Vorbereitung besteht darin, daß man sich fleißig abtöte und

sich tagsüber vor unserm Herrn gesammelt halte. Das Gebet und die Abtötung sind die zwei wesentlichsten Übungen der Gottesverehrung; die eine geht nicht ohne die andere. Das gute Gebet ist jenes, das durch die Abtötung hervorgerufen und bewahrt wird. Wie wir uns abtöten, so beten wir. Im Gebete erlangen wir die frommen Einsprechungen, aber die Abtötung vermittelt uns dieselben. Wir müssen uns außerhalb der Gebetszeit so verhalten, wie wir während der Betrachtung zu sein wünschen. Suchen wir also unsern Geist auf Gott zu lenken und jede Unruhe und Ausgegessenheit von uns fernzuhalten, sonst werden wir nicht in der Lage sein, uns mit Gott zu vereinigen und zu betrachten.

Man muß sich von allem losschälen, mutig allen Geschöpfen entsagen, Herr über seine Leidenschaften werden, den Eigenwillen unter das Joch bringen und suchen, gänzlich von Gott abzuhängen. Die Seele muß sich von allen ungeordneten Neigungen freimachen, von allem, was den Geist beunruhigen und uns hindern könnte, uns innerlich gesammelt und frei zu halten.

Geht man zum Gebete mit zerstreutem Geiste und ohne Sammlung, folgt man seinen Neigungen, ist man unfreundlich und schroff gegen den Nächsten, widersetzt man sich dem Gehorsam, so darf man sich nicht wundern, daß man im Gebete, statt sich mit Gott zu vereinigen und geistigen Trost zu verkosten, die Türe verschlossen findet

Diese beständige Abtötung und innere Sammlung bilden die *entferntere* Vorbereitung. Die *nähere* umfaßt *drei Übungen*:

1. *Die Vergegenwärtigung Gottes*. Nachdem wir unsere Seelenkräfte zusammengerufen und uns gesagt haben, daß wir vor Gott erscheinen und mit ihm verkehren wollen, können wir uns vorstellen, wie Gott das Weltall erfüllt, oder wie wir in ihm sind und leben, gleichwie der Fisch im Wasser; oder wir können uns in unser Inneres zurückziehen und mit ruhigem Blicke betrachten, wie die allerheiligste Dreifaltigkeit in unserer Seele wohnt. Wir betrachten die unendliche Majestät und Größe Gottes und halten uns in tiefster Ehrfurcht; wir können aber auch Jesus im allerheiligsten Altarsakramente betrachten und ihn daselbst anbeten.

2. *Die Demut*. Wir gestehen vor Gott unsere Nichtigkeit und bekennen, daß wir nicht würdig sind, vor ihm zu erscheinen. Mit Abraham sprechen wir: Obgleich ich

nur Staub und Asche bin, werde ich doch zu meinem Herrn reden.

3. *Die Anrufung des Heiligen Geistes*, der allerseligsten Jungfrau und des Schutzengels.

III. *Das gewöhnliche innere Gebet* besteht aus der *Betrachtung* und dem *Gebet des Herzens*.

IV. *Die Betrachtung ist das Gebet der Anfänger*. Sie umfaßt *Erwägungen* und *Anmutungen*. Vermöge der Einbildungskraft stellt man sich den Betrachtungsgegenstand vor, z. B. das Jesuskind im Stalle zu Bethlehem, auf den Armen seiner Mutter, oder in der Krippe, zwischen Maria und Josef, oder das bittere Leiden Christi. Man stellt sich recht lebhaft die Leidensgeschichte vor, z. B. die Geißelung, wie wenn man derselben beiwohnen würde. Diese Methode ist jenen zu empfehlen, deren Geist noch angefüllt ist von Gedanken an die Welt, an ihre Eltern und Verwandten oder von sonstigen unnützen Dingen.

Mit dem Verstande stellt man Erwägungen an über das Leben und die Tugenden Christi, über seine Demut, Geduld, Sanftmut, Feindesliebe u. s. w. Aber möglichst bald soll man von den Erwägungen zu den Anmutungen und zur Unterredung mit unserm Herrn schreiten, dabei soll man aber nicht viele Worte gebrauchen, sondern ruhig den Heiland betrachten, schauen, was und wie er getan hat und ihm einige Worte der Reue, der Liebe und der Hingabe sagen, wie das Herz sie uns eingibt. Dabei darf man nicht ungestüm vorgehen, sondern ganz sachte und ruhig, gleich als wollte man nur von ihm gehört werden. Auf ähnliche Weise tut man im zweiten und dritten Punkt.

Im betrachtenden Gebete muß man sich *sehr vertraulich* mit unserm Herrn unterhalten, ihm seine großen und kleinen Anliegen und Schwierigkeiten mit viel Liebe offenbaren, ihm seine Arbeiten erzählen, seine Wünsche anvertrauen, seine Sünden bekennen, aber stets mit vollkommener Ergebung in seinen Willen. Wie ein Freund mit dem Freunde, müssen wir mit Gott verkehren und ihn um seine Gnaden und Güter bitten. Gott will nicht, daß wir uns fürchten, ihn anzurufen.

Während des Gebetes darf man wohl an seine Fehler und Sünden denken, jedoch mit der größten Einfalt. Wollte man dieselben, oder die Personen, gegen die man gefehlt hat, im einzelnen betrachten, so liefe man Gefahr, sich zu zerstreuen und, statt mit Gott, mit den Menschen zu reden. Es genügt zu sagen: „Herr, du kennst mein Elend!“ Gott kennt es genug, ohne daß wir es eingehend

schildern. Es genügt, daß wir uns vor Gott im allgemeinen wegen unserer Sünden verdemütigen.

Wer anfängt das betrachtende Gebet zu üben, soll mit aller Anstrengung des Geistes und des Herzens darauf ausgehen, seinen Willen dem göttlichen gleichförmig zu machen, denn darin besteht die höchste Vollkommenheit des geistlichen Lebens. Es wäre lächerlich von einer Seele, die noch mit tausend Unvollkommenheiten behaftet ist, nach den göttlichen Tröstungen zu verlangen. Sie besitzt die Tugenden noch nicht und möchte schon den Lohn empfangen, den Gott für gewöhnlich nur jenen verleiht, die sie durch eine beharrliche Übung erwerben. Bevor man Kronen und Ehren beansprucht, muß man das Kreuz unseres Herrn in der Trockenheit des Gebetes umfassen.

Die Erwägungen, die ich lobe, sind: Die vier letzten Dinge des Menschen, die Vortrefflichkeit der Tugenden und des Ordenslebens, die Eitelkeit der Welt, das Leiden Christi, die Ewigkeit, die Gegenwart Christi im allerheiligsten Sakramente. Um aber mit Nutzen zu betrachten, muß man diese Gegenstände und Geheimnisse aufmerksam erwägen und sein Leben bessern. Man muß sehen, wie man seine Werke dem Leben Christi gleichförmig macht. Die höchste und nützlichste Wissenschaft des Gebetes besteht darin, daß man sich verdemütigt, leidet und seine Vorsätze treu ausführt.

Man schließt die Betrachtung durch Akte der Hingabe, der Liebe und Unterwerfung und des Vertrauens. Man fügt die Danksagung, Aufopferung und das Bittgebet hinzu. Man nimmt endlich den festen Vorsatz, mit Hilfe der Gnade sich zu bessern und die Vorsätze treu zu halten, die Gott einem eingegeben hat.

V. *Das Gebet des Herzens* ist jenes Gebet, das nicht mit dem Verstande, sondern mit dem Herzen geschieht. . . . Man muß alles, besonders aber das Gebet in Liebe und mit Liebe verrichten und sich ganz vertraulich mit unserem Herrn unterhalten. Nur das Herz ist beim Gebete notwendig. Ohne das Herz ist alles trügerischer Schein, mit ihm geht uns nichts ab. *Das Gebet des Herzens geschieht wie folgt:* Wenn wir uns in die Gegenwart Gottes versetzt haben, sollen wir unsern Kopf nicht anstrengen, um Erwägungen anzustellen, sondern Anmutungen erwecken durch innere Worte oder auch durch mündliche Gebetlein, wie z. B.: ‚Ich danke dir, o mein Gott, daß du in deiner Güte mir gestattest, hier vor dir zu erscheinen, der ich ein armes Nichts bin!‘ Oder: ‚O mein Herr, lehre mich, wie ich mich mit dir unterhalten soll; ich ziehe

dieses Glück allem andern vor.' Loben wir Gott in seiner Größe, sprechen wir zu ihm wie ein Kind zum Vater, ein Schüler zu seinem Lehrer, ein Armer zu einem Reichen, eine Braut zum Bräutigam, ein Freund zum Freunde. Denken wir wenig an uns, aber viel an Gott, an seine Güte, beten wir, daß sein Reich zu uns komme.

VI. *Die Beschauung.* Ist die Seele dem betrachtenden Gebete und der Ausübung der Tugenden treu zugetan, so bleibt sie nicht auf dieser Stufe stehen. Unser Herr führt sie alsdann zu einer sehr einfachen Gebetsweise der Gegenwart Gottes, durch die gänzliche Hingabe an seinen heiligen Willen und an seine göttliche Vorsehung. Unser seliger Vater, Franz von Sales, nannte diese Weise *das Gebet der einfachen Hingabe an Gott*, ein heiliges und nützliches Gebet, das, wie er sagte, alles nur Wünschenswerte enthält, um Gott zu dienen. Wenn wir uns zu diesem Wege hingezogen fühlen, so müssen wir treu folgen; von selbst aber sollen wir uns nicht hineindrängen, sondern mit Geduld und Demut die Stunde Gottes abwarten.

Die auf diesem Wege geführt werden, müssen sich einer großen Herzensreinheit, Demut und gänzlicher Abhängigkeit von Gott befleißigen. Ebenso einer großen Einfalt des Geistes. Sie sollen alles Nachdenken über Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges unterlassen, nicht auf sich und ihr Tun schauen, sondern sich auf Gott verlassen und ihren Geist mit der ewigen Güte in der größten Einfalt vereinigen.

Sollte in diesem Zustand, was oft geschieht, Gott der Seele die Nähe seiner Gegenwart und das innere Licht entziehen und sie dem Gefühle ihrer Ohnmacht überlassen, so wundere sie sich nicht darüber; sie ruhe in Gott über alle Einsicht und jedes Gefühl, nehme alles aus seiner Hand an und überlasse sich ohne Vorbehalt dem göttlichen Wohlgefallen. Sie verlange nicht wahrzunehmen, was sie tut. Es genüge ihr, sich mit Gott zu vereinigen und sich in ihm zu verlieren. So wird sie mitten im Kampfe den Frieden und in der Arbeit die Ruhe finden.

Diese Gebetsstufe ist eine besondere Gnade, die man nur durch eine vollkommene Entsagung empfängt. Man muß sehr geduldig sein und bei Verdemütigungen und Verachtungen schweigen, die Unbilden ertragen und die körperlichen Schmerzen ruhig hinnehmen. Es gibt keine wahre Tugend, die nicht auf die Probe gestellt wird. Desgleichen muß man, ohne zu klagen, die inneren Leiden ertragen, Trockenheit, Zerstreuung, Ängstlichkeit, Versuchungen, Verfolgung des Teufels, Prüfungen von Seite

des Beichtvaters. Wer in diesen Prüfungen aushält, wird endlich zum vertrauten Umgang mit Gott im Gebete der Einigung zugelassen werden. Und er ist reichlich belohnt!

Gott hält manchmal zurück mit diesen Gunstbezeugungen, entweder weil die Seele noch in ihren Fehlern steckt, die wie dichter Nebel den Anblick des Schöpfers verhindern, oder damit die Seele die Schönheit des Geschenkes besser erkenne durch die lange Zeit, die sie anwenden muß, um es zu finden.

Der Antrieb zu diesem Gebete ist gut, wenn er die Seele dahin führt, nur Gott zu lieben und von ihm abzuhängen, nur Gott zu folgen und nicht den eigenen Neigungen. Ich werde es stets wiederholen, daß dieses Gebet immer gut ist, wenn die Seele dadurch demütiger und treuer wird, und daß sie diesen Weg niemals verlassen soll, so gut andere Gebetsmethoden auch scheinen mögen. Was ist denn auch besser, als in Gott zu ruhen? Verläßt die Seele diesen Weg, so läuft sie Gefahr, Gott zu widerstehen und ihn von sich zu entfernen. Und ich weiß nicht, ob sie alsdann je wieder auf diesen Weg zurückkehren wird.

An *drei Kennzeichen* kann man wahrnehmen, daß Gott es ist, der zu diesem Gebote der Ruhe und Einfachheit in seiner Gegenwart ruft: 1. *An dem Unvermögen, zu betrachten*. Wenn man darin nur mehr Trockenheit verspürt, und der Geist, trotz aller Anstrengung betrachten zu wollen, stets zu demselben Gegenstande, zu dieser Ruhe nämlich, zurückkehrt. 2. *An dem Unvermögen, Affekte zu erwecken*. Wenn das Herz sich nicht mehr angetrieben fühlt, sich in bestimmten, einzelnen Gemütsaffekten zu ergießen. 3. *An der Freude der Seele*, mit einer allgemeinen und liebenden Aufmerksamkeit allein bei Gott zu sein. Sie stellt keine besonderen Erwägungen mehr an, ihre Kräfte ruhen in Gott, ihr genügt das liebevolle Anschauen Gottes.

Diese Kennzeichen sind notwendig, um die Betrachtung zu verlassen und sich diesem Gebete der Gegenwart Gottes hinzugeben. Fühlt sich die Seele aber dazu hingezogen, so soll sie nicht fürchten, daß sie nichts tut. Wenn auch die Mitwirkung der Sinne oder der Seelenkräfte aufhört, so bleibt doch der höhere Teil der Seele in Tätigkeit. Wenn auch der Verstand aller besonderen Kenntnisse entbehrt und der Wille sich mit nichts im Einzelnen beschäftigen will, so teilt sich die höhere Gnade doch diesen Fähigkeiten mit, und so hört die Seele nicht auf zu sehen, zu hören und sich mit Gott zu beschäftigen. Ja, sie verliert sich in Gott, da sie von Liebe hingerissen

ist, und sich deshalb keine Rechenschaft ablegt, ob sie denkt, noch ob sie liebt.

Gott ist es, der in diesem Zustande die Seele führt und unterrichtet. Sie empfängt die geistlichen Güter, das liebende Aufmerken nämlich. Sie soll also mit vertrauensvollem Herzen zu Gott hinzutreten und sich mit dem Blicke der einfachen Ruhe passiv verhalten, einem Kinde ähnlich, das die Augen liebefreudig aufschlägt. Wollte sie tätig sein, einzelne Gebetsakte vornehmen und aus diesem liebenden Anschauen heraustreten, so würde sie Gott hindern, ihr seine Güter mitzuteilen. Die Seele sei also ruhig und sich abgestorben, um im tiefsten Schweigen diese göttlichen Einwirkungen zu empfangen.

An *folgenden Zeichen* kann man erkennen, ob die beschauliche Ruhe, in der eine Seele sich zu befinden vermeint, von Gott herrührt: 1. Wenn die Seele sich außerstande fühlt, meditieren zu können, sich vielmehr zu dieser friedlichen Ruhe in Gott hingezogen fühlt; 2. Wenn diese Hinneigung zur Demut und Selbstverachtung führt; 3. Wenn die Seele in dieser heiligen Ruhe lernt, Gott gänzlich anzugehören und seinen Stellvertretern blindlings zu gehorchen; 4. Wenn diese Ruhe die Seele vollständig von den Geschöpfen losschält. Wie könnte die Seele, die Gott genießt, noch Freude an den Dingen außer Gott finden? 5. Wenn diese Ruhe den Geist der geistigen Kindheit hervorbringt, d. h. Einfalt, Aufrichtigkeit und Offenherzigkeit; 6. Wenn die Seele bereit ist, sobald es Gott gefällt, zur gewöhnlichen Gebetsweise zurückzukehren; 7. Wenn die Seele geduldiger wird und noch mehr leiden möchte, um Jesus zu gefallen; 8. Wenn diese Gnade die Seele lehrt, die Welt zu verachten, die Eitelkeit und Selbstsucht zu fliehen, die Niedrigkeit, die Arbeit und das Kreuz hingegen zu lieben.

VII. *Trockenheit und Zerstreuung beim Gebete.* Die Trockenheit im Gebete kann von einer *dreifachen Ursache* herrühren: a) Von einem *Mangel an Liebe zu Gott*. Wer liebt, beschäftigt sich gerne mit dem Gegenstand seiner Zuneigung. Wenn unser Geist nichts zu sagen weiß, so möge das Herz sprechen. Beteuern wir Gott, daß wir ihn lieben, daß er aller Liebe würdig ist. Das genügt. Die Engel im Himmel rufen nur das eine Wort „Heilig“! Darin besteht ihr ganzes Gebet. — b) Von *unseren Nachlässigkeiten*. Gott entzieht oft den Seelen, die ihn, wenn auch nur in kleinen Dingen, freiwillig beleidigen, die Süßigkeit der Andacht; alsdann bleiben sie in ihren Gebeten und geistlichen Verrichtungen kalt und gefühllos

und verkosten nichts von der Wonne des Umganges mit Gott. — c) Von *einer Prüfung Gottes*, die dazu dienen soll, den Fortschritt der Seele zu fördern.

VIII. *Verhaltensmaßregeln bei der Trockenheit*, die eine Heimsuchung Gottes ist: Die Trockenheit ist kostbarer als die höchste Tröstung, denn unter ihr wachsen alle Tugenden, wie das Getreide unter dem Schnee. Gott verbirgt seine Hand unter diesen Finsternissen, um unsere Treulosigkeiten zu verbessern und uns zu helfen, in der Tugend Fortschritte zu machen. Gott schickt sie uns, damit wir demütig werden. Wir sollen uns deshalb nicht beunruhigen, noch in Klagen ausbrechen. Eine demütige Seele lebt in der Geistesdürre und Trostlosigkeit so ruhig und gottergeben, wie im Genusse der Tröstungen und inneren Salbung. Diese gewährt Gott oft den Schwachen.

In diesem Zustande soll man das Gebet halten wie gewöhnlich, sich vor Gott verdemütigen und in Liebe das Kreuz tragen. Wenn dieses Leiden von Demut und Vertrauen begleitet ist, wenn die Seele sich vor Gott benimmt wie ein Armer vor dem unendlich Reichen, wie ein Kind vor seinem Vater, wenn sie von Zeit zu Zeit einige Worte zu unserm Herrn spricht, so wird ihre Betrachtung Gott sehr angenehm sein, denn nicht unser Vergnügen, sondern das Wohlgefallen Gottes sollen wir im Gebet suchen.

Glaubt mir, meine Töchter, diese Zustände der Unlust und Trockenheit sind ausgezeichnete Mittel, um in der reinen Liebe zu Gott voranzuschreiten. Ich kenne Seelen, die mit Gott sehr vereinigt sind, und doch mehrere Jahre ohne Trost gebetet haben. Aber sie waren entschlossen, Gott zu dienen, sie waren glücklich, nichts zu verkosten, wohl aber viel für Gott zu arbeiten und zu leiden.

Sind diese Prüfungen von Gott zu unserm Besten gewollt, so müssen wir sie auch annehmen. So übe sich denn die Seele in diesem Gebete der Armut des Geistes, der Demut und der Unterwerfung. Sie sage: „Ich bin vor dir, o Herr, wie eine öde und wasserlose Erde, ganz ausgetrocknet durch den Nordwind und die Kälte. Du siehst es, aber ich begehre nichts von dir. Wenn es dir gefällt, so wirst du mir auch wieder Tau und Sonnenschein senden.“

Entzieht uns Gott die Wonne seiner Gegenwart, scheint er uns zu verlassen, wie seinen Sohn am Kreuz, so daß wir weder Kraft verspüren, noch Hilfe wahrnehmen, so dürfen wir nicht kleinmütig werden, noch Trost bei den Geschöpfen suchen, sondern wir müssen stark bleiben und uns auf das Wort des Heilandes stützen: „Es geschehe dein Wille!“ O, wie belebend ist dieses Wort

und wie gefällt es Gott! Glückliche Seele, die es alsdann auszusprechen vermag!

Aber auch wenn man den Herrn bittet, sich seines Geschöpfes zu erbarmen, so muß man immer hinzufügen: „Dein Wille geschehe, und nicht der meine.“ Es ist ein Beweis von Einfachheit und Liebe, Gott zu bitten, daß er uns nur so viel gewähre, als ihm gefällt. Von einer solchen Seele gilt das Wort: „Ist dein Auge einfältig, so wird dein ganzer Körper leuchtend“, d. h. alle guten Werke, die du infolge eines solchen Gebetes den Tag hindurch verrichten wirst, werden Gott angenehm und von seinem unwandelbaren Lichte erfüllt sein. Es kommt oft vor, daß wir glauben Licht und Gnade zu haben, und wir haben sie nicht und daß wir meinen, sie nicht zu haben, und wir besitzen dieselben. Es ist deshalb zwecklos, im Gebete das Licht zu suchen, da das Wirken des Heiligen Geistes ganz innerlich und oft der Seele selbst unbekannt ist.

In ähnlicher Weise muß man gegen die Zerstreuungen vorgehen. Man muß dagegen kämpfen, aber wenn sie nicht weichen, so muß man sich mit Geduld bewaffnen und demütig das Vaterunser beten, oder sonstige Stoßgebetlein verrichten. Auf diese Weise muß man sein Herz aneifern, und nicht von Gott Milch und Honig erwarten, denn er will, daß wir uns selbst helfen. Man muß mutig kämpfen und die Feigheit überwinden. Es gibt Seelen, die eine so lebhaftes Phantasie haben, daß sie die ganze Zeit des Gebetes zerstreut sind, ohne daß ihr Wille die Schuld daran trägt. Es verhält sich hier wie mit den Träumen, die einem im Schlafe kommen. Meine Töchter, begehrt euch zum Gebete mit möglichst großer innerer Ruhe. Schließt euch ein in den kleinen Himmel eurer Seele, wo Gott wohnt, ohne euch durch die äußeren Dinge zerstreuen zu lassen, und ihr werdet trinken können an den Quellen des Heils.“

Diese kurze Zusammenstellung zeigt uns, wie hoch die Heilige den Geist des Gebetes besaß und wie weise sie ihre Töchter darin unterrichtete. Sie selbst mußte sich anfangs große Gewalt antun, um in diese Ruhe und Einfachheit einzugehen, da sie befürchtete, darin müßig zu sein. „Meine liebe Tochter“, schrieb ihr deshalb einmal der heilige Franz von Sales, „wir müssen die Tätigkeit unseres Geistes dämpfen“. „Ich habe gesehen“, sagt sie von sich, „daß ich meinen Geist nicht genug im Gebet ruhen lasse, daß ich stets etwas darin tun will, aber so verderbe ich alles. Die Beweglichkeit meines Geistes ist so groß, daß ich immer nötig habe, zu dieser Ruhe auf-

gemuntert zu werden. Ich will nun fast alles von meinem Geiste fernhalten, und ihn in diesem einzigen Blicke und in dieser Einfachheit ruhen lassen“.

Sie erntete reichlich die köstliche Frucht der Beschauung. „Niemand ist glücklicher“, konnte sie darüber schreiben, „als eine Seele, die betet und die es versteht, mit Gott umzugehen. Das Gebet ist das verborgene Manna, das nur derjenige kennt und schätzt, der es empfängt. Wer es verkostet hat, begehrt noch mehr davon zu genießen.“

Pastoral-Fälle.

I. (Aufhebung eines reservierten Gelübdes.) Maria, ein Mädchen von 25 Jahren, beichtet, sie habe früher, als sie zwanzig Jahre alt war, das Gelübde der vollkommenen, ewigen Keuschheit gemacht. Vor einiger Zeit aber hat sie die Bekanntschaft eines jungen Mannes gemacht, der auch kürzlich bei den Eltern um ihre Hand angehalten hat. Die Eltern nun drängen die Tochter sehr zur Heirat. Dieselbe ist auch einer Heirat mit dem jungen Manne durchaus nicht abgeneigt, weil sie einerseits große Liebe für ihn empfindet und andererseits auch besser als früher die Opfer erkennt, welche sie bei einem ehelosen Leben bringen muß, um die vielen Versuchungen zu überwinden und sich den nötigen Lebensunterhalt zu verdienen. Der Beichtvater fragt sich daher, ob und wie er Maria helfen könne.

Die Gründe, welche Maria geltend macht, sind an und für sich hinreichend, um sie von ihren Gelübden zu dispensieren. Vom allgemeinen Recht aber haben die Beichtväter keine Vollmacht zur Dispens von Gelübden. Wohl aber ist ihnen in manchen Diözesen diese Vollmacht vom Bischof delegiert worden; auch die Beichtväter, welche einer Ordensgenossenschaft mit feierlichen Gelübden angehören, haben das Privileg, von Gelübden zu dispensieren.¹⁾ Im vorliegenden Falle aber handelt es sich allem Anscheine nach um ein *reserviertes Gelübde*, von dem nicht einmal ein Bischof, geschweige denn die genannten Beichtväter dispensieren können. Zu den beiden privaten Gelübden, die nämlich nach can. 1309 dem Apostolischen Stuhle reserviert sind, gehört auch das Gelübde der vollkommenen, ewigen Keuschheit, vorausgesetzt, daß es absolut abgelegt wurde und nach Vollendung des 18. Lebensjahres. Letzteres trifft offenbar zu. Das Gelübde scheint auch bedingungslos abgelegt zu sein; es scheint auch kein disjunktives Gelübde zu sein. In letzterem Falle wäre es nur dann reserviert, wenn der andere

¹⁾ Vgl. Oesterle O. S. B. in Theologie und Glaube 1911, S. 389 ff.

Teil des Gelübdes auch reserviert wäre, wenn Maria also gelobt hätte, entweder ihr Leben lang vollkommene Keuschheit zu üben oder in eine Ordensgenossenschaft mit feierlichen Gelüben einzutreten. Auch die anderen Voraussetzungen, welche die Autoren für ein reserviertes Gelübde fordern, sind wohl alle vorhanden. Anscheinend hat nämlich Maria das Gelübde auch frei abgelegt, also nicht unter dem Einfluß einer auch nur geringen Furcht. Sie hat sich wohl auch, dem Gegenstand des Gelübdes entsprechend, unter schwerer Sünde verpflichtet, also nicht ausdrücklich die Absicht gehabt, sich nur unter läßlicher Sünde zu verpflichten. Offenbar handelt es sich auch tatsächlich um das Gelübde der vollkommenen Keuschheit, also nicht um das Gelübde bloßer Junfräulichkeit, oder bloß ehelicher Keuschheit, oder bloß um das Gelübde, nicht zu heiraten. Hat der Beichtvater alle näheren Umstände in kluger Weise erforscht und ist er zur Überzeugung gekommen, daß alle Bedingungen für die Reservation eines Gelübdes vorhanden sind, dann kann er nicht dispensieren, auch dann nicht, wenn er von anderen Gelüben dispensieren kann.

Es erhebt sich deshalb die Frage, wie der Beichtvater am besten der Maria helfen kann. Am nächsten nun liegt der Gedanke, sich an den *Apostolischen Stuhl* um Dispens zu wenden. Man kann sich dabei der Vermittlung der Bischöflichen Kurie bedienen, wenn keine Verletzung des Beichtsiegels zu befürchten ist, oder wenn Maria auch auf letztere Gefahr hin ihre Erlaubnis dazu gegeben hat. Um sich gegen eine Rückfrage der Bischöflichen Kurie zu sichern, gibt man am besten gleich von vornherein an, daß jede der einzelnen Bedingungen vorhanden sei, die für die Reservation nötig sind.

Da dieses Vorgehen aber immerhin ziemlich umständlich ist, so wäre es schon wünschenswert, wenn man der Maria auf eine einfachere Weise helfen könnte. Eine solche Möglichkeit scheint auch in der *Irritation durch die Eltern* gegeben zu sein. Gewöhnlich liest man allerdings bei den Autoren nur, daß die Eltern die Gewalt haben, die Gelübde der Kinder, die noch nicht das Reifealter erreicht haben, zu irritieren. Allein schon vor dem Erscheinen des Kodex verteidigten es d'Annibale¹⁾ und Bucceroni²⁾ unter Berufung auf das weltliche Recht als probabel, daß die Eltern auch direkt die Gelübde der Kinder, die zwar das Reifealter erreicht haben aber noch minderjährig sind, direkt irritieren können. Dieser Ansicht aber widerspricht Lehmkühl,³⁾ weil bezüglich der Gelübde nicht der Staat, sondern die Kirche maßgebend sei, letztere aber hierin noch nicht das Staatsgesetz

¹⁾ d'Annibale, Summula Theol. Moral. III⁴, n. 206.

²⁾ Bucceroni, Institutiones Theol. Moral. I⁵, n. 608.

³⁾ Lehmkühl, Theologia Moralis I¹, n. 609.

übernommen habe, sondern ausdrücklich noch den Unterschied zwischen Puberes und Impuberes bezüglich der Irritation von Gelübden aufrecht erhalte. — Nach dem Erscheinen des Kodex aber will Vermeersch¹⁾ beweisen, daß jetzt die Kirche bei der Irritation der Gelübde von Minderjährigen keinen Unterschied mehr macht zwischen Puberes und Impuberes, so daß jetzt die Eltern die Gelübde der Minderjährigen irritieren können, auch wenn sie das Reifealter erreicht haben. Dieselbe Ansicht haben auch Arregui²⁾ und Gënicot.³⁾ Schmitt⁴⁾ aber widerspricht dieser Ansicht. Bei näherem Studium aber scheint man wirklich Vermeersch zustimmen zu können. Über die direkte Irritation sagt nämlich can. 1312, § 1: „Wer die Dominativgewalt über den Willen des Gelobenden rechtmäßig ausübt, kann dessen Gelübde gültigerweise immer, erlaubterweise nur aus einem rechtmäßigen Grunde irritieren, so daß die Verpflichtung nachher in keinem Falle wieder auflebt.“ Hier wird also die Irritationsgewalt einzig und allein davon abhängig gemacht, daß jemand die Dominativgewalt über den Willen des Gelobenden rechtmäßig ausübt, nirgends aber wird verlangt, daß der Gelobende noch nicht die Geschlechtsreife erlangt habe, oder daß der Gelobende einen bestimmten Grad der geistigen Reife noch nicht erreicht habe. In Wirklichkeit können daher die Ordensobern die Gelübde aller Professoren direkt irritieren. Die Lösung der Streitfrage hängt daher einzig und allein davon ab, ob der Vater über den Willen der minderjährigen Kinder, die das Pubertätsalter erreicht haben, noch rechtmäßig seine Dominativgewalt ausübt. Die Antwort auf diese Frage gibt can. 89, der sagt: „Volljährigen steht die volle Ausübung ihrer Rechte zu; Minderjährige aber unterstehen in der Ausübung ihrer Rechte der Gewalt der Eltern und Vormünder, ausgenommen in den Fällen, in welchen das Gesetz die Minderjährigen von der elterlichen Gewalt befreit.“ Da also die Minderjährigen nach diesem Kanon in Ausübung ihrer Rechte unter der Gewalt der Eltern stehen, dann haben doch die Eltern über den Willen der Minderjährigen Dominativgewalt; dieselbe aber gibt nach can. 1312 den Eltern das Recht, die Gelübde ihrer Kinder direkt zu irritieren. Schmitt wendet dagegen ein, daß die minderjährigen Kinder doch auch von dem Vater nicht gehindert werden können, einen beliebigen Stand zu ergreifen und daß auch der Kodex ihnen das Recht zuspricht, unabhängig vom Vater in eine Ordensgenossenschaft einzutreten (can. 555) oder eine Ehe einzugehen (can. 1067) oder vor dem kirchlichen Gerichte in

1) *Vermeersch*, *Epitome* II³, n. 643.

2) *Arregui*, *Summarium*⁵, n. 213.

3) *Gënicot*, *Theol. Moral.* I⁸, n. 325.

4) *Zeitschrift für katholische Theologie* 1925, S. 276/377.

manchen Sachen persönlich (ohne Vertreter) zu klagen (can. 1648). Hierauf ist zu antworten, daraus, daß die Minderjährigen in der Wahl ihres Standes frei sind, folgt nicht, daß sie nun auch unabhängig vom Vater Gelübde machen können. Trotzdem die Minderjährigen ja in der Wahl ihres Standes frei sind, kann doch der Vater auch ihre Kauf- und Verkaufsverträge auflösen. Da sieht man nicht ein, warum er nicht auch ein Gott gemachtes Versprechen auflösen kann, wenn die Kirche allen, welche die Dominativgewalt rechtmäßig ausüben, diese Vollmacht gibt. Schmitt meint allerdings: „Mit der Geschlechtsreife soll doch auch die Erziehung der Kinder so weit sein, daß sie in geistigen Dingen selbständig sind.“ Damit soll wohl dem ganzen Zusammenhang nach gesagt sein, daß die Erziehung der Kinder bei der Geschlechtsreife so weit sein soll, daß sich die Kinder in geistigen Dingen für immer binden können, unabhängig von anderen. Aber offenbar ist der Cod. jur. can. anderer Ansicht, denn can. 89 unterscheidet nicht zwischen geistigen und weltlichen Dingen. Wie wenig übrigens der Cod. jur. can. den Minderjährigen auch in geistigen Dingen hinreichend Kenntniss und Erfahrung zutraut, geht am besten daraus hervor, daß er alle ewigen Gelübde, die in einer Ordensgenossenschaft abgelegt werden, als ungültig erklärt, wenn der Gelobende das 21. Lebensjahr noch nicht vollendet hat (vgl. can. 573). Dabei ist noch zu beachten, daß derjenige, der in einer Ordensgenossenschaft ewige Gelübde ablegt, während des Noviziates und der drei Jahre der einfachen Profeß geradezu gezwungen war, sich alles reiflich zu überlegen, sicherlich erhielt er auch eine gute Erziehung in religiösen Dingen. Bei Berücksichtigung dieser Tatsache ist es doch begreiflich, daß es ganz in der Intention des Kodex liegt, die Gelübde der Minderjährigen nicht völlig der Gewalt der Eltern zu entziehen. — Wenn ferner der Kodex (wie Schmitt zeigt) den Minderjährigen in manchen Fällen zugesteht, unabhängig vom Vater vorzugehen, so beweist das nicht, daß sie nun auch bei Ablegung der Gelübde vom Vater unabhängig sind. Can. 89 sagt ja ausdrücklich, daß die Minderjährigen nur in den Fällen unabhängig von den Eltern vorgehen können, in denen das Recht es ihnen gestattet, nicht aber in anderen Fällen. In den von Schmitt angeführten Fällen aber wird den Minderjährigen vom Cod. jur. can. diese Vollmacht gegeben, bezüglich der Gelübde aber gestattet er ihnen nichts. — Außerdem sagt noch Schmitt, aus dem Umstande, daß einige nach Vollendung des 18. Lebensjahres abgelegte Gelübde dem Papst reserviert seien, gehe doch hervor, daß die Kirche diesen Gelübden eine gewisse Festigkeit und Überlegung zuerkenne; da dürfe man doch nicht annehmen, daß der Vater diese Gelübde irritieren könne. Hier ist zunächst zu bemerken, daß, wenn

dieser Grund wirklich beweiskräftig wäre, daraus nur folgen würde, daß die nach vollendetem 18. Lebensjahre abgelegten Gelübde nicht mehr irritiert werden können; es würde daraus aber nicht folgen, daß die Gelübde der Puberes vor dem 18. Lebensjahre nicht irritiert werden könnten. Was nun den Beweis selbst anbelangt, so muß man selbstverständlich zugestehen, daß die Tatsache der Reservation eines Gelübdes zeigt, daß die Kirche demselben eine besondere Festigkeit zuerkennt. Doch dies beweist nichts gegen die Möglichkeit einer Irritation. Früher konnten doch z. B. auch die reservierten Gelübde der Impuberes vom Vater irritiert werden.¹⁾ Sicher ist auch, daß ein Gelübde, das erst nach Vollendung des 18. Lebensjahres gemacht wird, mit größerer Überlegung gemacht wird, als wenn es vor dem Eintritt der Pubertät gemacht worden wäre; daraus aber folgt nicht, daß es mit derselben geistigen Reife gemacht wird, mit der es nach Vollendung des 21. Lebensjahres gemacht worden wäre. Die schon oben erwähnte Tatsache, daß die Kirche die ewige Profeß erst nach dem vollendeten 21. Lebensjahre gestattet, zeigt vielmehr klar, daß nach ihrer Anschauung die geistige Reife des Gelobenden vorher doch noch manches zu wünschen übrig läßt. Daher ist es im Interesse des Gelobenden ganz angebracht, daß er sich nicht unabhängig von den Eltern durch ein Gelübde binden könne, vielleicht gar für das ganze Leben. Der Umstand, daß ein Gelübde reserviert ist, kann daher keinen Beweis dafür bilden, daß entgegen der allgemeinen in can. 89 aufgestellten Regel der Gelobende der elterlichen Gewalt entzogen sei. — In Noldins Moral²⁾ wird endlich noch für die Ansicht Schmitts der Grund angeführt, die potestas dominativa des Vaters über die Minderjährigen sei nicht vollkommen. Hierauf ist zu erwidern, daß weder in can. 89 noch in can. 1312 eine vollkommene Dominativgewalt verlangt wird. So gut der Vater die Verträge der Minderjährigen irritieren kann, kann er auch deren Gelübde irritieren. Seine Irritationsgewalt bezieht sich eben auf alle jene Handlungen, bei welchen die Minderjährigen sich unabhängig vom Vater nicht fest binden können. Hieher gehören aber auch die Gelübde, weil nach can. 89 die Minderjährigen sich nur in jenen Fällen unabhängig vom Vater fest binden können, in welchen es vom Recht zugestanden wird; bezüglich der Gelübde aber findet sich nirgends ein derartiges Zugeständnis.

In der Praxis wird man sich daher nach der Ansicht von Vermeersch, Génicot, Arregui richten dürfen. — Der Beichtvater darf also die Maria zu ihrem Vater schicken mit der Bitte, er möge das Gelübde irritieren. Dies kann auch geschehen,

¹⁾ *Ojetti*, Synopsis IP, n. 2533.

²⁾ *Noldin*, De Praeceptis¹⁸, n. 224.

wenn Maria nach Eintritt der Volljährigkeit das Gelübde erneuert hat, außer sie hätte sich dabei mit Kenntniss der Lösbarkeit ihres früheren Gelübdes aufs neue und fester binden wollen. — Wenn es der Maria unangenehm ist, den Vater darum zu bitten, dann kann sie auch die Mutter darum angehen, da letztere nach praktisch sicherer Ansicht der Autoren in Unterordnung unter den Vater auch die Irritationsgewalt hat, das heißt wenn der Vater nicht widerspricht. Im vorliegenden Falle aber widerspricht der Vater nicht, da er ja geradezu auf Heirat drängt.

Münster (Westf.).

P. Dr Heribert Jone O. M. Cap.

II. (Konvalidation einer ungültigen Ehe.) Ein Brautpaar, das in der Pfarrei St. Paul ansässig war, wollte sich trauen lassen. Weil aber die Pfarrkirche St. Paul wegen Restaurationsarbeiten von morgens 8 Uhr an nicht mehr benützt werden konnte, so traute der Pfarrer von St. Paul seine beiden Pfarrkinder in der Kapelle eines Krankenhauses, die aber im Territorium der St.-Michaels-Pfarrei lag. Zufällig kam der Pfarrer von St. Michael vorüber. Da er das Portal der Kapelle so geschmückt sah, frug er nach dem Grunde und erfuhr, daß der Pfarrer von St. Paul daselbst seine Pfarrkinder traue. Als er dann bald darauf den Pfarrer von St. Paul traf, machte er ihn aufmerksam, daß diese Ehe ungültig geschlossen sei, weil der Pfarrer auch seine eigenen Pfarrkinder in einer fremden Pfarrei ohne spezielle Delegation des entsprechenden Pfarrers nicht gültig trauen könne, die allgemeinen Delegationen aber, die sich besonders die Pfarrer größerer Städte vor dem Erscheinen des Cod. jur. can. gegenseitig gaben, durch can. 1096, § 1 ungültig geworden seien. — Infolge dieser Unterhaltung veranlaßte dann der Pfarrer beim Hochzeitsschmause, zu dem auch er geladen war, das junge Ehepaar zu einer Konsenserneuerung, indem er sie scherzend frug, ob sie, wenn sie noch nicht verheiratet wären, sich noch einmal heiraten würden. Selbstverständlich erhielt er hierauf lachend eine bejahende Antwort. — Da aber der Pfarrer von St. Paul kürzlich auch schon ein anderes Paar in der erwähnten Kapelle ohne Delegation getraut hatte, so wollte er auch diese Ehe in Ordnung bringen. Er suchte also diese Eheleute in ihrer Wohnung auf und war sehr froh, sie allein zu finden. Er sagte ihnen also offen heraus, wegen eines kleinen Formfehlers sei ihre Ehe kürzlich nicht gültig geschlossen worden. Die Sache sei aber leicht in Ordnung zu bringen; sie müßten nur den ehelichen Willen vor ihm erneuern. Hierauf stellte er die entsprechenden Fragen und erhielt auch eine bejahende Antwort. Froh darüber, die Sache so leicht in Ordnung gebracht zu haben, erzählte er diese beiden „Casus“ bei der

nächsten Konferenz. Da aber meinte einer der Anwesenden, der Herr Pfarrer hätte auch bei der Konvalidation solche Fehler gemacht, daß keine dieser beiden „konvalidierten“ Ehen gültig sei. Was ist nun davon zu halten?

Selbstverständlich waren die beiden Ehen, die in der Kapelle des Krankenhauses geschlossen wurden, ungültig. Klar ergibt sich dies aus can. 1095, der sagt: „§ 1. Der Pfarrer . . . assistiert gültig einer Ehe . . . 2^o *Nur innerhalb der Grenzen seines Territoriums*; daselbst aber assistiert er gültig nicht nur den Ehen seiner Untergebenen, sondern auch den Ehen anderer.“ Die beiden Ehen waren also wegen mangelnder Form ungültig. Für ihre Konvalidation ist also can. 1137 maßgebend, der sagt: „Eine Ehe, die ungültig ist wegen mangelnder Form, muß, um gültig zu werden, noch einmal in der vorgeschriebenen Form geschlossen werden.“ Nach can. 1094 ist also nötig, daß die beiden bisher ungültigen Ehen noch einmal geschlossen werden vor dem Pfarrer oder Ortsordinarius, bzw. einem Delegierten und zwei Zeugen. — Zunächst mußte also der Pfarrer darauf schauen, ob die Konvalidation tatsächlich auf dem Territorium seiner Pfarrei stattfand. War aber der Hochzeitsschmaus, beziehungsweise im zweiten Falle die Wohnung des jungen Ehepaares in einer fremden Pfarrei, so mußte er sich von dem Pfarrer dieser fremden Pfarrei delegieren lassen.

Außerdem mußte die Ehe aber auch geschlossen werden *vor zwei Zeugen*. Diese Zeugen aber waren wohl nicht vorhanden bei der Ehe, die im Wohnhaus konvalidiert wurde. Denn der Pfarrer hat, nach seiner Erzählung zu schließen, wohl kaum zwei Zeugen mitgebracht; das Ehepaar aber war allein zu Hause. Also war auch diese Konvalidation wiederum ungültig wegen mangelnder Form.

Zunächst könnte man versucht sein, auch die Ehe, welche beim Hochzeitsschmaus geschlossen wurde, als ungültig zu erklären, weil die Zeugen fehlten. Offenbar wurde nämlich niemand von den Gästen aufgefordert, jetzt als Zeuge zu fungieren. Doch ist zu bemerken, daß dies auch gar nicht nötig ist. Damit nämlich jemand gültigerweise Zeuge sei, genügt es, daß er der Natur der Sache gemäß in der Lage ist, den Abschluß der Ehe zu beobachten und gegebenenfalls zu bestätigen; ferner muß er zugleich mit dem zweiten Zeugen und mit dem amtlichen Zeugen der Erklärung des ehelichen Willens beiwohnen, und zwar am Orte der Trauung. Auch solche, die zufällig oder gezwungenerweise zugegen sind, können gültigerweise Zeugen sein. Es ist auch nicht notwendig, daß die Zeugen die ausdrückliche Absicht haben, das Amt von Zeugen auszuüben. Es ist auch zur Gültigkeit nicht gefordert, daß die Zeugen um ihre

Assistenz gebeten werden.¹⁾ Wenn also bei Abschluß der Ehe die beiden bestellten Zeugen abwesend waren, dafür aber andere Leute zugegen waren, die den Konsensaustausch auf Grund ihrer persönlichen Wahrnehmung bestätigen können, so ist die Ehe gültig.²⁾ — Bei der Konvalidation der Ehe während des Hochzeitsmahles dürften die näheren Umstände wohl so gewesen sein, daß mehrere die Frage des Pfarrers und die Antwort der Brautleute hörten. Wegen der Zeugen war also die Ehe nicht ungültig.

Dagegen ist ein anderer Umstand um so mehr zu beachten. Wie ja schon bereits gesagt wurde, muß eine wegen mangelnder Form ungültige Ehe noch einmal in der vorgeschriebenen Form geschlossen werden. Die Eheleute müssen also ihren *Konsens erneuern*. Nun bestimmt aber can. 1134: „Die Konsenserneuerung muß ein *neuer* Willensakt sein in Bezug auf die Ehe, von der bekannt ist, daß sie von Anfang an ungültig war.“ Da also ein „neuer“ Willensakt verlangt wird, genügt es nicht, nur den früheren Willensakt zu bekräftigen; die jetzige eheliche Willenserklärung muß vielmehr vollständig unabhängig von der ersten erfolgen. Dies ist aber nur dann möglich, wenn derjenige, welcher den Konsens erneuert, weiß, daß die Ehe bis jetzt noch nicht gültig war.³⁾ Es ist daher klar, daß die „Konsenserneuerung“, wie sie der Pfarrer bei dem Hochzeitsmahl veranlaßte, zur Konvalidierung der Ehe nicht ausreichte, weil die Eheleute ja nicht wußten, daß ihre in der Kapelle des Krankenhauses geschlossene Ehe ungültig sei.

Demnach sind beide Ehen, welche der Pfarrer konvalidieren wollte, noch ungültig. Es bleibt also nichts anderes übrig, als die beiden Paare noch einmal zur Eingehung der Ehe in der vorgeschriebenen Form zu veranlassen oder (wenn dies nicht gut gehen sollte) um *sanatio in radice* einzugehen.

Münster (Westf.).

P. Dr. Heribert Jone O. M. Cap.

III. (Verkauf geweihter Gegenstände.) Ein Priester hatte aus dem Nachlaß eines andern Priesters von dessen Erben zu einem annehmbaren Preise unter anderem auch erstanden einen Kelch, einige Meßgewänder und verschiedene Andachtsgegenstände, die mit Ablässen versehen waren. Bei einer Konferenz nun kam die Sprache darauf, und es entstand ein lebhafter Streit darüber, ob die Handlungsweise des Priesters erlaubt gewesen sei, und ob die Gegenstände durch den Verkauf nicht die Weihe und die Ablässe verloren hätten.

¹⁾ Vgl. P. Schäfer, Das Eherecht^{8/9}, S. 263.

²⁾ Knecht, Handbuch des kath. Eherechtes, S. 642/643.

³⁾ Vgl. Knecht, a. a. O., S. 740; Jone, Katholische Moraltheologie, n. 767.

Über den *Verlust der Ablässe*, welche mit Rosenkränzen oder andern Gegenständen, z. B. Kreuzen und Statuen, verbunden sind, bestimmt can. 924, § 2: „Ablässe, welche mit Rosenkränzen und andern Gegenständen verbunden sind, gehen mit dem Untergang oder dem Verkauf der Sachen verloren.“ Wenn also der Priester Kruzifixe oder Statuen gekauft hat, auf welche z. B. die Apostolischen Ablässe geweiht waren, dann gingen die Ablässe verloren, auch wenn der Verkauf ganz privatim erfolgte.

Anders verhält es sich mit dem *Verluste der Weihe und der Konsekration*. Hierüber sagt can. 1305, § 1: „Benedizierte oder konsekrierte heilige Gerätschaften (*sacra supellex*) verlieren ihre Weihe oder Konsekration: 1. wenn sie solche Beschädigungen oder Veränderungen aufweisen, daß sie ihre ursprüngliche Form verloren haben und zu ihrer eigentlichen Bestimmung nicht mehr zu gebrauchen sind; 2. wenn sie zu ungeziemenden Dingen gebraucht oder zum öffentlichen Verkaufe ausgestellt werden.“ Der Kelch und die Meßgewänder haben also die Konsekration, bezw. die Benediktion behalten, wenn der Priester sie privatim gekauft hat, nicht aber, wenn sie öffentlich verkauft wurden, z. B. in einem Geschäfte, bei einer Versteigerung, oder wenn sie in einer Zeitung als verkäuflich inseriert wurden.

Verschieden von dieser Frage ist die andere Frage, ob der Priester durch Kauf dieser Sachen *Simonie* begangen habe. Die Antwort hierauf gibt can. 730: „Eine Simonie liegt nicht vor, wenn . . . ein irdisches Gut für ein anderes irdisches Gut gegeben wird, mit dem aber ein geistiges Gut verbunden ist, z. B. ein konsekrierter Kelch, vorausgesetzt, daß der Preis nicht erhöht wird wegen des damit verbundenen geistigen Gutes. Da in der Anfrage gesagt wird, die Sachen seien um einen annehmbaren Preis erworben worden, so haben die Weihe, die Konsekration und die Ablässe anscheinend keinen Einfluß ausgeübt auf die Preisbildung. Trifft diese Voraussetzung zu, dann wurde die Sünde der Simonie nicht begangen. Dies scheint ganz allgemein zu gelten sowohl für den Erwerb des Kelches und der Meßgewänder als auch bezüglich des Erwerbes der mit Ablässen versehenen Andachtsgegenstände. Weil nämlich in dem erwähnten can. 730 keine Einschränkung in Bezug auf Gegenstände gemacht wird, die mit Ablässen versehen sind, sondern es ganz allgemein heißt „ein irdisches Gut, mit dem ein geistiges Gut verbunden ist“, so gewinnt man den Eindruck, daß diese Bestimmung auch gelte für die Gegenstände, auf die Ablässe geweiht sind. Prümmer allerdings ist anderer Meinung. Er vertritt die Anschauung, daß durch den Verkauf von geweihten Gegenständen, die mit Ablässen versehen sind, Simonie (*iuris*

ecclesiastici) begangen werden.¹⁾ Für diese Auffassung spricht der Umstand, daß die Ablässe durch jeden Verkauf verloren gehen. Daraus aber scheint man nicht mit Gewißheit schließen zu können, daß die Kirche jeden Verkauf derartiger Dinge verbiete. Vor dem Erscheinen des Kodex gingen ja die Ablässe auch verloren, wenn man z. B. einen bereits gebrauchten Rosenkranz an einen andern verschenkte. Trotzdem war es nicht verboten, z. B. den Rosenkranz eines Verstorbenen einem andern zu schenken. Umgekehrt scheint auch Simonie begangen werden zu können ohne daß die Weihe verloren geht, wenn z. B. bei einem privaten Verkauf von Meßgewändern ein höherer Preis bezahlt wird, weil sie geweiht sind. Es ist daher nicht zu verwundern, daß andere Autoren die Ansicht vertreten, durch Verkauf von Rosenkränzen, Kruzifixen, Statuen, auf welche Ablässe geweiht sind, werde keine Simonie begangen, obwohl die Ablässe verloren gingen. Diese Ansicht vertreten Vermeersch,²⁾ Ferreres³⁾ und Arregui.⁴⁾ In der Praxis ist es gestattet, dieser milderen Ansicht zu folgen.

Selbstverständlich ist es auch möglich, daß beim Verkauf von geweihten Gegenständen gegen die solchen Dingen schuldige Ehrfurcht gefehlt werden kann, ohne daß Simonie begangen wird. Dies könnte z. B. leicht zutreffen bei einer öffentlichen Versteigerung. In einem solchen Falle würde man dann eben wie bei einer anderen unwürdigen Behandlung heiliger Gegenstände sich eines Sakrilegs schuldig machen, das je nach dem Grade der Unehrrerbietigkeit eine leichte oder schwere Sünde sein kann.

Münster (Westf.).

P. Dr. Heribert Jone O. M. Cap.

IV. (Das Kloster als Erbe nach einer verstorbenen Schwester.) Die Bäuerin Xaveria hat nach ihrem verstorbenen Manne den Hof mit ca. 30 Joch guten Grundes übernommen. Sie hat sechs Kinder. Der älteste Sohn heiratet vom Hof weg und erhält als vorläufiges Heiratsgut 2000 S. Die Tochter Felizitas geht ins Kloster und erhält 1200 S Aussteuer in barem. Außerdem liefert die Mutter nach und nach ca. 800 S in Sachen für ihre Tochter ans Kloster. Schwester Felizitas stirbt nun zwei Jahre nach ihrer Profeß im Alter von 31 Jahren an Blutvergiftung. Vor ihrem Tode sandte sie ihrer kranken Mutter noch folgende Botschaft: „Ich bitte, meinem Versprechen nachzukommen und mein Erbteil dem Kloster zukommen zu lassen. Das wird Euch für die ganze Familie Segen bringen.“ Welche Pflichten er-

¹⁾ Prümmer, Manuale Theol. Moral. II³/⁴, n. 564.

²⁾ Vermeersch, Epitome II⁵, n. 12.

³⁾ Ferreres, Compendium I³, 381; zitiert von Arregui n. 199.

⁴⁾ Arregui, Summarium⁵, n. 199.

wachsen nun der Mutter aus dieser Botschaft und dem Versprechen ihrer verstorbenen Tochter?

Es handelt sich hier um eine letztwillige Verfügung der Klosterschwester zugunsten der Kirche. Can. 1513, § 2 bestimmt darüber folgendes: „In ultimis voluntatibus in bonum Ecclesiae serventur, si fieri potest, solemnitates juris civilis; haec si omissae fuerint, heredes moncantur, ut testatoris voluntatem adimpleant.“ Der Mangel der gesetzlichen Form würde also die Verfügung in foro Ecclesiae nicht ungültig machen. Dagegen erhebt sich die Frage, ob Felizitas berechtigt war, eine solche Verfügung zu treffen. Handelte es sich um das Erbteil vom verstorbenen Vater, so wäre dies ohneweiters zu bejahen. Denn dieses Erbteil fiel ihr zu ihren Lebzeiten rechtlich zu. Doch dieses Erbteil wurde ihr in ihrer Aussteuer und den sonstigen Gaben, die das Kloster von der Mutter empfangen hatte, überreichlich ausbezahlt. Es kann sich also nur um den Erbteil handeln, den sie noch von der Mutter zu erwarten hatte. Auf diesen Erbteil hatte Felizitas jedenfalls nicht verzichtet und so konnte sie rechtlich dem Kloster versprechen, ihm dieses Erbteil zukommen zu lassen, falls ihr außer der Aussteuer und den übrigen Gaben noch eines zufiele. Es ist aber fraglich, ob ihr nach dem vorliegenden Vermögensstande der Mutter und der Zahl der Kinder außer ihrer Aussteuer u. s. w. noch etwas zufallen würde. Es ist dies nicht wahrscheinlich. Denn Kinder haben nach dem Gesetz nur ein Recht auf das halbe Vermögen der Eltern, das hier unter sechs Geschwistern zu verteilen ist. Dabei darf nach dem Gewohnheitsrecht, das in der Natur des landwirtschaftlichen Besitzes wurzelt, ein Bauernhof nicht nach dem Verkehrswert, sondern nur nach dem Ertragswert geschätzt werden. Außerdem genießt derjenige Sohn, der den Hof übernimmt, im Interesse der Erhaltung der ungeteilten Höfe ein besonderes Vorzugsrecht. So ist die Hoffnung der Felizitas auf ein Erbe der Mutter nur gering. Diese Überlegung wird dadurch verstärkt, daß selbst der älteste Sohn nur 2000 S Heiratsgut erhielt, also dasselbe wie Felizitas. Freilich ist es nicht ausgeschlossen, daß er beim Tode der Mutter etwas daraufbekommt, aber wahrscheinlich ist es nicht.

Aber selbst angenommen, daß Felizitas noch einen rechtlichen Anspruch auf ein Erbteil von ihrer Mutter hätte, ist dieses Recht und damit ihr Versprechen durch ihren Tod vor dem Tode der Mutter hinfällig geworden.

Denn erben und vererben können nur Lebende, und auch sie können nur das vererben, was sie im Todfall rechtlich besitzen oder worauf sie in diesem Moment ein unbedingtes Anrecht besitzen. Der Tote kann nicht mehr erwerben und deshalb auch vor seinem Tode keine rechtliche Verfügung über etwas

treffen, was er erworben hätte, wenn er noch länger gelebt hätte. Das Erbrecht ist eben ein doppelt bedingtes Recht, abhängig vom Tode des Erblassers und dem gleichzeitigen Leben des Erben. Selbst die Kinder eines Erben, der vor dem Tode des Erblassers stirbt, erben nicht deshalb, weil ihnen der Tote dieses Recht übertrug oder vererbte, sondern nur deshalb, weil sie Blutsverwandte des Erblassers sind, denen ein natürliches und gesetzliches Erbrecht zusteht. Würde aber ein Erblasser z. B. sein Patenkind zum Erben einsetzen, so würden nach dessen vorzeitigem Tode die Kinder desselben nichts erben, außer der Erblasser hätte dies ausdrücklich verfügt.

Deshalb konnte Felizitas auch ihr Anrecht auf das Erbe der Mutter nicht auf das Kloster übertragen. Ebenso wie ihr Anrecht auf das Erbe, ist auch ihr Versprechen dem Kloster gegenüber durch ihren vorzeitigen Tod hinfällig geworden, da es eben nur ein bedingtes Versprechen sein konnte.

Es bleibt also dem freien Willen der Mutter überlassen, ob sie die letzte Bitte ihres Kindes erfüllen will. Eine rechtliche Verpflichtung dazu besteht nicht, und darum ist es auch kein Unrecht, wenn sie die Bitte des Kindes nicht erfüllt. Vielleicht war auch die Botschaft des Kindes nur in diesem Sinne gemeint und darum überhaupt nicht als letzter Wille, sondern nur als Wunsch und Bitte aufzufassen.

St. Pölten.

Dr Alois Schrattenholzer.

V. (Blumendiebstahl und Restitution.) In X. werden fast alljährlich im Spätherbst in einer Nacht die letzten blühenden Blumen in den Hausgärten furtim abgeschnitten und am nächsten Tag auf dem Markt der nächsten Stadt verkauft. Der Dieb erzielt damit einen Gewinn von 15 bis 20 Mark. Die bestohlenen Gartenbesitzer sind darüber sehr erzürnt, doch nicht so sehr wegen des materiellen Schadens. Sie hätten ja die Blumen nicht selbst verkauft, sondern sich nur noch gern einige Wochen an dem Schmuck ihrer Gärten erfreut.

Wie ist dieser Diebstahl zu beurteilen? Ist zu restituieren? Auf welche Weise?

Kriminalistisch wäre der Fall wohl leichter zu lösen als moraltheologisch. Denn nach allen Anzeichen wäre der Dieb nicht schwer zu entdecken. Daß auch moraltheologisch ein Diebstahl vorliegt, ist unbestreitbar. Denn es ist *ablatio rei alienae domino rationabiliter invito*. Schwieriger ist das Urteil über die *gravitas materiae*. Ob auf die einzelnen Besitzer *gravis materia* entfällt, läßt sich nicht entscheiden, da die Zahl der Besitzer und ihre materielle Lage nicht angegeben ist. Da es sich aber offenbar um einen einheitlichen Diebstahl handelt, muß die *materia per modum unius* genommen werden, *materia*

coalescit. Streng genommen müßten da auch die früheren Jahre miteingerechnet werden, wenn eine fortdauernde Diebstahlsabsicht vorläge. Doch wollen wir dies außer Betracht lassen. Bei *diversi domini* ist, wofern gegen einzelne nicht schon *materia relative gravis* gegeben ist, als Maß die *materia absolute gravis* anzuwenden. Dies wäre nach Schätzung Noldin-Schmitt ca. 30 Mark oder 50 S. Demnach könnte hier, wenn man die jährlichen Diebstähle für sich nimmt und das *damnum* der Einzelnen nicht relativ schwer wäre, von einer *gravis obligatio restitutionis* nicht sprechen; um so weniger, als der eigentliche Schaden nicht nach dem erzielten Marktpreis, sondern weit geringer zu schätzen ist, weil in dem erzielten Marktpreis auch die Entschädigung für das Marktgehen und Marktstehen eingerechnet ist. *Materia gravis* könnte sich höchstens ergeben, wenn die jährlichen Diebstähle unwahrscheinlicherweise summiert werden müßten.

Die vorausgehende Erwägung würde sicher gelten, wenn es sich um Berufsgärtner handelte, die die Absicht hatten, die Blumen selbst zu verkaufen. Denn sie wären durch den Diebstahl offenbar materiell geschädigt worden. An und für sich ändert an diesem Urteil auch der Umstand nichts, daß unsere Besitzer die Blumen nicht verkaufen, sondern sich nur an ihrer Schönheit erfreuen wollten. Aber nach der Schilderung des vorliegenden Falles drängt sich unwillkürlich der Gedanke auf, ob die Besitzer ernstlich auf eine Restitution reflektieren oder sich nicht vielmehr damit begnügen würden, daß der Dieb in Zukunft seine Diebstähle unterlasse, gemäß dem Worte des heiligen Apostels Paulus: „*Qui furatur, amplius non furetur.*“ Dann läge eine *condonatio tacita* vor, die alle Schwierigkeiten der Frage für den Beichtvater mit einem Schlage beseitigte.

St. Pölten.

Dr Alois Schrattenholzer.

VI. (Exkommunikation des katholischen Taufpaten bei einer protestantischen Taufe.) In einem Städtchen der Diaspora mit kaum 3% Katholiken hatte Titius vor kurzem auf Bitten der Eltern N. N. als wirklicher Pate, nicht nur ehrenamtlich, seines Amtes gewaltet und das Kind der genannten Eltern dem protestantischen Religionsdiener als dem Spender der Taufe zur sakramentalen Handlung dargeboten; und dies als akademisch gebildeter Mann aus gut katholischer Gegend mit voller Kenntnis der einschlägigen Bestimmungen des Kirchenrechtes. Bald darauf machte Titius eine Ferienreise in die Schweiz und lernte daselbst einen Vikar namens Raymundus kennen, der im Kirchenrecht wohlbewandert war. Mit diesem besprach er den ganzen Fall; er frug den Vikar, was er von der Exkommunikation halte. Dieser nahm zwar den Tatbestand des can. 2316

als gegeben an. Daß aber Titius auf Grund der can. 2231 und 2209, §§ 1—3 der Zensur verfallen sei, wagte der Vikar nicht zu behaupten, obwohl er vom Gegenteil nicht überzeugt war.¹⁾

Die Bestimmungen, die zunächst in Frage kommen, sind die can. 2316 und 2319. Sie lauten: Can. 2316: Qui quoquo modo haeresis propagationem sponte et scienter juvat, aut qui communicat in divinis cum haereticis contra praescriptum can. 1258, suspectus de haeresi est. Can. 2319: § 1. Subsunt excommunicationi latae sententiae Ordinario reservatae catholici: 3°. Qui scienter liberos suos acatholicis ministris baptizandos offerre praesumunt.

Welches ist nun die Lösung des Falles?

Titius war sich seiner Handlung als einer gesetzeswidrigen wohlbewußt; daher dürfte es außer allem Zweifel sein, daß der Tatbestand des can. 2316 gegeben war. Es trifft ja ganz und gar zu, was den Katholiken durch can. 1258, § 1 verboten ist, nämlich: Haud licitum est fidelibus quovis modo active assistere seu partem habere in sacris acatholicorum. Zudem sind nach can. 2319, § 2 suspecti de haeresi, welche sich gegen § 1 und 4 dieses Kanons verfehlen. Ob sich Titius direkt gegen diesen Kanon vergangen hat, werden wir später sehen; aber auf jeden Fall spricht auch can. 2319, § 2 dafür, daß Titius suspectus de haeresi ist. Ausdrücklich verbot schon früher die Kirche den Katholiken, als Taufpate bei protestantischen Taufen mitzuwirken. Dem Heiligen Offizium wurde die Frage vorgelegt: an liceat catholicis, baptismis protestantium et eorum concionibus interesse, necnon matrimoniis et baptismis graecorum, in quibus per se vel per alios aliquando etiam officio patrini funguntur. Die Antwort lautete: Catholicis regulariter non licere haereticorum aut schismaticorum concionibus, baptismis et matrimoniis interesse. Absolute non licere nec per se nec per alios, fungi officio patrini in baptismis qui haereticorum filiis ab haereticis ministrantur.²⁾

Was nun die Exkommunikation des can. 2319, § 1, 3° betrifft, so müssen wir die can. 2228 und 2219, § 1 berücksichtigen;

¹⁾ Dieser Fall ist eine Ergänzung zur Linzer Theol.-prakt. Quartalschrift 1930, S. 120 ff. (Exkommunikation wegen protestantischer Taufe eines unehelichen Kindes). Dort ist die Mutter in den Bereich der Untersuchung gezogen, hier der Taufpate.

²⁾ S. Off. 10. Mai 1770; diese Bestimmung wurde wiederum bestätigt am 30. Juni und 7. Juli, ad IV. (Fontes Cod. jur. can. nn. 828, 978). Auf die Frage, ob „catholici ab haereticis invitati possint esse patrini in baptismo, quod ipsorum filiis confertur“, ließ Benedikt XIV. durch eine eigene Instruktion am 9. Dezember 1745 antworten (Fontes Cod. jur. can. n. 798). *Hollweck*, Die kirchlichen Strafgesetze, § 101, Note 2 stellt nach altem Recht den Satz auf: „Die Patenstelle bei akatholischen Kindern zu übernehmen, wäre nicht bloß sündhaft, sondern als Begünstigung der Häresie mit Exkommunikation l. sent. bestraft.“

sie lauten: Poena lege statuta non incurritur, nisi delictum fuerit in suo genere perfectum secundum proprietatem verborum legis. In poenis benignior est interpretatio facienda. Die soeben angedeutete Interpretation der Strafgesetze hat Geltung sowohl hinsichtlich der Personen, auf welche das Strafgesetz Anwendung finden soll als bezüglich des Objektes des Gesetzes, das heißt der strafbaren Handlung. Fällt nun Titius unter den eigentlichen Wortlaut des Strafgesetzes? Darauf antwortete der Vikar Paulus mit „Nein“. Der Text selbst schließt eine solche Auslegung aus. Der Kanon bedroht ja jene Katholiken mit kirchlichen Strafen, qui *liberos suos* baptizandos offerunt. Der Täufling kann nicht ein *filius* des Paten in dem streng juristischen Sinne genannt werden, mag auch der heilige Petrus den Evangelisten Markus seinen Sohn nennen (I. Petr V, 13) oder der heilige Paulus den Timotheus, Titus, Onesimus (I. Cor IV, 17; Tit I, 4; Philemon v. 10); mag auch das Ehehindernis der geistlichen Verwandtschaft auf der Vater- und Sohnschaft aus der Taufe beruhen (c. 4. X. III. 42). Strafrechtlich kann nicht behauptet werden, daß der Pate Titius *seinen Sohn* zur Taufe gebracht habe. Die *proprietas verborum legis* wäre nicht mehr gewahrt. Dagegen fühlte der Vikar eine andere Schwierigkeit, nämlich die Bestimmung des can. 2231: Si plures ad delictum perpetrandum concurrerint, licet unus tantum in lege nominetur, ii quoque de quibus in can. 2209, §§ 1—3, tenentur, nisi lex aliud expresse caverit, eadem poena. Can. 2209, §§ 1—3, hat folgenden Wortlaut: § 1. Qui communi delinquendi consilio simul physice concurrunt in delictum, omnes eodem modo rei habentur, nisi adjuncta alicujus culpabilitatem augeant vel minuant. § 2. In delicto quod sua natura complicem postulat, unaquaeque pars est eodem modo culpabilis, nisi ex adjunctis aliud appareat. § 3. Non solum mandans qui est principalis delicti auctor, sed etiam qui ad delicti consummationem inducunt vel in hanc quoquo modo concurrunt, non minorem, ceteris paribus, imputabilitatem contrahunt, quam ipse delicti executor, si delictum sine eorum opera commissum non fuisset.

Was ist zu dieser Schwierigkeit des Vikars zu sagen? — Can. 2319 spricht von *catholici*. Die erste Frage wird also sein müssen: Waren Vater und Mutter des Kindes *katholisch*? Waren beide mit der protestantischen Taufe *einverstanden*? Haben sich beide *dagegen* ausgesprochen? Waren beide Eltern *akatholisch*? War der Vater *allein katholisch*? War die Mutter *allein katholisch*? War der katholische Teil *gegen* die protestantische Taufe? Alle diese Möglichkeiten müssen berücksichtigt werden. Im Voraus möchte ich bemerken, daß Titius auf jeden Fall vom Bischof arbiträr bestraft werden konnte, auch wenn er der Exkommunikation sich nicht schuldig gemacht hat.

Waren die Eltern nicht katholisch, so trifft der Tatbestand des can. 2319 überhaupt nicht zu; es kann von Seite der Eltern weder objektiv noch subjektiv von einem Delikte die Rede sein; wo aber kein Delikt ist, kann von einem concursus ad delictum perpetrandum nicht die Rede sein. Ist nur ein Ehegatte katholisch, und wird der Taufakt gegen dessen Willen, oder wenigstens ohne seine schwere Schuld in der protestantischen Kirche vollzogen, dann fehlt für den katholischen Teil die juridische Voraussetzung des Deliktes, es fehlt die Imputabilität (can. 2195). *Ist nun Titius allein* strafrechtlich haftbar für den Taufakt? Nach can. 2231 wohl kaum. Denn dies Gesetz geht doch vom Grundsatz aus: Nur wenn derjenige, welcher im Gesetze genannt ist, des Deliktes schuldig ist, kann von einer Mitschuld derjenigen gesprochen werden, die im can. 2209 genannt sind. Wenn der katholische Ehe teil sich nicht der Strafe des can. 2319 schuldig macht, wie kann can. 2231 gelten: *si plures concurrerint, licet unus tantum in lege nominetur, tenentur eadem poena?* Meines Erachtens muß der Kodex im eben genannten Sinne verstanden werden. Will nämlich der Kodex die Mittäter strafen *unabhängig davon*, ob der Haupttäter der Strafe verfallen ist, so werden diese Personen im Strafgesetze *besonders* genannt. Einige Beispiele mögen dies erläutern. Nach can. 2351, § 1 werden die „operam et favorem praebentes ad duellum perpetrandum“ mit der nämlichen Strafe belegt wie die Duellanten selbst. Nach can. 2209 scheint dies doch selbstverständlich. Wozu also diese Begünstiger des Duells besonders nennen? Der Grund ist dieser: die Begünstiger werden bestraft, auch wenn das Duell nicht ausgefochten wird oder beim Duellanten aus irgend einem Grunde die Strafe nicht verwirkt wird. Ein anderes Beispiel bietet can. 2342. Der Exkommunikation wegen Verletzung der Klausur machen sich auch die *introducetes* und *admittentes* schuldig. Es scheint doch nach can. 2209 darüber kein Zweifel herrschen zu können. Weshalb also werden diese Personen eigens aufgeführt? Die *introducetes* und *admittentes* verfallen der Strafe unabhängig von dem Verletzer der Klausur.

Ist nun der Vater oder die Mutter katholisch oder sind es beide Ehe teile, so müssen wir untersuchen, ob der volle Tatbestand des can. 2319, § 1, n. 3^o gegeben ist. Das Strafgesetz sucht ja selbst die Strafbarkeit dieses Deliktes einzuschränken. Es ist geradezu auffallend, daß in dem kurzen Gesetzesparagraphen zwei Ausdrücke sich finden, die volle Erkenntnis und freien Willen fordern, um das Verbrechen zustandekommen zu lassen, nämlich: *scienter* und *praesumunt*. Diese zwei Worte verweisen uns auf can. 2229, § 1: *A nullis latae sententiae poenis ignorantia affectata sive legis sive solius poenae excusat, licet lex verba de quibus in § 2 contineat. § 2. Si lex habeat*

verba: praesumpserit . . . scienter etc., quaelibet imputabilitatis imminutio sive ex parte intellectus sive ex parte voluntatis eximit a poenis latae sententiae. Es wäre also genau zu untersuchen, ob bei dem katholischen Ehepaar ein Hindernis der Erkenntnis oder des freien Willens vorhanden war. Ich sage der Erkenntnis. In dem genannten Diasporastädtchen mit 3% Katholiken ohne eigenen Geistlichen kann es althergebrachte Gewohnheit sein, daß die Kinder in der protestantischen Kirche getauft werden, ohne daß jemand diesen Zustand befremdlich findet. Daß eine solche Gewohnheit sich bilden konnte, beweisen folgende Tatsachen: Im Fürstentum Waldeck herrschte bis 21. März 1861 Parochialzwang; deshalb mußten alle zerstreut wohnenden Katholiken bei Verrichtung von Taufen, Kopulationen und Beerdigungen sich an den betreffenden protestantischen Geistlichen des Ortes halten. Umgekehrt ließen auch Protestanten ihre Kinder beim katholischen Geistlichen taufen. Böhmer¹⁾ schreibt: Quod si vero in vicinia non adsit parochus Augustanae confessioni addictus, tunc recte parochus pontificio offerri baptizandum infantem statuimus, quia sufficit substantialia baptismi ab eo observari, nec enim dependet, ut loquar cum theologis, efficacia baptismi a fide ipsius baptizantis. Sodann behandelt der Autor die Frage, ob eine protestantische Mutter, welche in einer ganz katholischen Gegend ein Kind zur Welt bringt, dies Kind beim katholischen Geistlichen taufen lassen müsse. Derselbe Böhmer stellt in seinem Jus eccles. Protestantium²⁾ die Ansicht auf: In defectu pastoris vicini ejusdem religionis, parochus illius loci ordinarius dat baptismum, nec diversitas religionis attenditur; cum in substantialibus baptismi tres religiones in Imperio Romano receptae non discrepent. Wie leicht kann sich in einer ganz protestantischen Gegend bei den wenigen Katholiken der Glaube finden, daß es ja gar nicht darauf ankommt, wer eigentlich taufe, wenn nur das Kind getauft wird.

Von Seite des Willens kann bei Eltern große Furcht in Frage kommen, z. B. bei Ausübung von Druck seitens der Herrschaften auf Untergebene, die in gemischter Ehe leben. Welcher Druck war früher im Staatsdienst, beim Militär? Wie viele sind auf solchen Druck hin ihren heiligsten Verpflichtungen untreu geworden?³⁾ War in solchen Fällen der katholische Taufpate nicht ein lebendiger Protest gegen den Gewissenszwang? Lag nun bei solchen Katholiken als Eltern kein Delikt vor, dann können wir beim Taufpaten doch nicht reden von einem *concursus ad delictum*.

¹⁾ Jus parochiale (ed. IV), Lectio IV, cap. 1, § 29.

²⁾ Ed. 5, lib. III, tit. 42 § 5.

³⁾ Meines Erachtens hat P. Dr. Glaser in dieser Zeitschrift 1930, S. 122 f. richtig das Verhältnis von cc. 2205 und 2229 erfaßt.

Doch nehmen wir wirklich an, um die Frage nach allen Seiten zu beleuchten, es liege beim katholischen Ehetheil der ganze Tatbestand des can. 2319, § 1, n. 3^o vor, so bleibt immer noch die Frage offen: Ist Titius durch seine Teilnahme an der Taufe in der protestantischen Kirche wirklich mit den Kanones 2231 und 2209, §§ 1—3 in Konflikt geraten? Ich setze dabei voraus, wie ich bereits bemerkt, daß für sein Tun kein Entschuldigungsgrund geltend gemacht werden kann, sondern volle Erkenntnis der Sachlage und freier Wille vorhanden waren.

Unter dieser Voraussetzung kann hinsichtlich der Exkommunikation des Titius ein doppelter Zweifel erhoben werden:

I^o Gilt can. 2319, § 1, n. 3 *nur für die Eltern des Täuflings* oder gilt er *auch für die cooperantes* im Sinne des can. 2231, bezw. 2209?

II^o Wird die letzte Frage bejaht, so taucht die andere Frage auf: War Titius wirklich „*concurrens ad delictum perpetrandum*“ im Sinne des Rechtes?

I.^o

Wenden wir auf die erste Frage die Rechtsregeln zur Interpretation der Strafgesetze an,¹⁾ so muß erklärt werden: Can. 2319, § 1, n. 3^o gilt *nur für die katholischen Eltern* oder mit anderen Worten: das Strafgesetz will nur die Eltern treffen, nicht aber die cooperantes ad delictum. Diese Auslegung des Textes legt sich nahe in zwei Worten des Gesetzes, nämlich: „*liberos suos*“ und „*offerre*“. Durch diese zwei Ausdrücke stellt sich das Delikt des can. 2319, § 1, n. 3^o strafrechtlich als ein *delictum qualificatum* dar; qualificatum in dem Sinne, daß das Gesetz eine schwere Verletzung der *Elternpflicht* (*liberos suos*) und einen schweren Mißbrauch der *elterlichen Autorität* (*offerre*) zur Voraussetzung hat. Subjekt des Strafgesetzes sind in unserem Falle notwendig *Personen mit Elternpflicht und Elternautorität*. Can. 2319 setzt eine schwere Verletzung der Elternpflicht voraus; denn die katholischen Eltern sind strengstens im Gewissen verpflichtet, ihre Kinder der katholischen Kirche zuzuführen. Es ist mir nun fraglich, ob irgend eine Person in solcher Weise zu einem *delictum qualificatum* des anderen im strafrechtlichen Sinne des can. 2231 mitwirken kann, daß von ihr gilt: *eadem poena tenetur*. Wer außer Vater und Mutter kann die pietas in *liberos suos* verletzen? Etwa Titius, der ja *nicht sein Kind* taufen läßt, sondern ein fremdes, zu dem er gar nicht die Beziehung der pietas in *filios* hat? Wer kann denn eine heilige Messe applizieren? Ich denke nur ein Priester. Eines Deliktes gegen die Applikationspflicht kann sich eben nur ein

¹⁾ Can. 2219: in poenis benignior est interpretatio facienda; cap. 22. I. 6. in VI^o: statutum poenale restringi potius convenit quam laxa ri.

Priester schuldig machen. Oder wer kann das Delikt des Selbstmordes begehen? Wer kann den *complex peccati absolvieren*? Wohl nur ein Priester. Deshalb findet meines Erachtens can. 2231 nur Anwendung bei jenen Strafgesetzen, deren Subjekt oder Objekt nicht qualifiziert ist. In diesem Falle gebraucht das Strafgesetz einen allgemeinen Ausdruck, der eben auch auf die Mittäter Anwendung findet. Einer wird im Gesetze *genannt*, um nicht bei jedem Gesetze eine Litanei von Mittätern anführen zu müssen, *gemeint* sind aber *viele*.¹⁾

Sobald aber das Strafgesetz ein *qualifiziertes* Verbrechen bestrafen will, so sind meines Erachtens die *cooperantes* nicht ohneweiters dem can. 2231 unterworfen. Oder verfallen etwa Laien, welche zum Delikt eines *sacerdos* (can. 2321, 2376 sq.), eines *confessarius* (can. 2369), eines *parochus* (can. 2382 sq.), eines *canonicus poenitentiarius* oder *theologus* (2382 sq.) oder der *Superiores religiosi* (can. 2411) mithelfen, ohneweiters der Strafe der Haupttäter? Ich glaube nicht. Das Gesetz will ja nur bestimmte qualifizierte Personen treffen. Die Mittäter eines *confessarius qua talis*, eines *parochus qua talis* ebenso zu strafen, wie den *confessarius* oder *parochus*, scheint mir über die Intention des Strafgesetzes hinauszugehen.

Zur Erläuterung des Gesagten möchte ich einige Beispiele anführen. Can. 2350, § 2 lautet: *Qui in seipsos manus intulerint, si quidem mors secuta sit, sepultura ecclesiastica priventur ad normam can. 1240, § 1, n. 3^o*. Wer nun mitwirkt am Selbstmord eines andern, vielleicht sogar als *principalis auctor delicti* (can. 2209, § 3), wird diesem nach seinem Tode das Begräbnis verweigert wie einem Selbstmörder? Ein anderes Beispiel ist die *absolutio complicitis*. Verfällt der *complex peccati*, der bewußterweise unfreiwillig auf Veranlassung des Beichtvaters die Sünde verschweigt, auch der Exkommunikation des can. 2367, § 2? Würde can. 2209, § 2 auf jede *cooperatio* angewandt, auch auf die *cooperatio* zu einem *delictum qualificatum*, dann müßte der *complex* auch exkommuniziert sein, ohne im Gesetz genannt zu sein. Ferner: weshalb erklärt can. 2388 ausdrücklich, daß diejenigen, welche mit einem Kleriker höherer Weihe oder feierlichen Professen eine Ehe zu schließen suchen, der nämlichen Exkommunikation verfallen wie die Kleriker und Professen selbst? Nach can. 2209, § 2 wäre dies ja selbstverständlich; denn zum Heiraten gehören *ex natura matrimonii* immer zwei. Es handelt sich um ein *delictum qualificatum clericorum und religiosorum*; deshalb werden die Mitkontrahenten, die nicht qualifizierte Personen sind, ausdrücklich genannt.

¹⁾ Z. B. can. 2320: *qui abjecerit* (vgl. can. 2323, 2325, 2326, 2331, 2334, 2339, 2343 u. s. w.); *si quis*: can. 2340 (can. 2341, 2346, 2355).

Dementsprechend glaube ich nicht, daß die *cooperatores* zu can. 2319, § 1, n. 3^o der Strafe unterliegen wie die Eltern; die *cooperatores* sind eben nicht die Eltern.

Sodann will der Kodex in can. 2319 den schweren Mißbrauch der elterlichen Autorität bestrafen; das *offerre* in unserm Kanon muß meines Erachtens als Ausdruck elterlicher Gewalt angesehen werden. *Juristisch gesprochen* kann nur jener *offerre baptizandum*, der autoritativ über den Täufling bestimmen kann. Der Taufpate ist vom juristischen Standpunkt aus *nicht offerens baptizandum*. Diesen Gedanken bringt Benedikt XIV. in seiner berühmten C. „*Postremo mense*“, 28. Februar 1747, zum Ausdruck; es handelte sich um die Erlaubtheit, jüdische Kinder zu taufen, sowie um die Taufe von Juden im späteren Alter. In n. 4 stellt der Papst die Frage: *utrum dissentientibus parentibus hebraei infantes baptizari possint*; er entscheidet sich für die *verneinende* Ansicht. Weshalb? *Weil die Eltern Gewalt über das Kind haben*. Sobald aber der Vater die väterliche Gewalt über das Kind verloren hat, kann es getauft werden (n. 9). Folgerichtig stellt der große Kanonist auf Petri Thron den Satz auf: Ist der *Vormund*, der Elternstelle vertritt, *gegen* die Taufe, so darf dem Kinde die Taufe *nicht* gespendet werden (n. 14); ist der Vater christlich, die Mutter nicht, dann kann dem Kinde das Sakrament der Wiedergeburt gespendet werden. Inwiefern? *Quum filius non sub matris, sed sub patris potestate sit habendus* (n. 15).¹⁾ Da nach römischem Rechte der väterliche *Großvater* in die Rechte des verstorbenen Vaters eintritt, darf er sein Enkelkind „*ferre ad sacri lavacri fontem*“ (n. 17; *ferre* ist hier wohl juristisch, nicht physisch zu nehmen). In den folgenden Paragraphen ist immer und immer wieder die Rede davon, daß die Eltern „*offerunt baptizandum*“, das heißt, daß die Eltern die *Bestimmung getroffen haben, das Kind solle getauft werden*; würde *offerre* nicht im juristischen Sinne genommen, dann wäre folgender Text nicht verständlich: *pater se ipsum filiosque infantes baptizandos offert*, postmodum sui se consilii poeniteat *abnuatque* filium baptizari. Also zwischen *offerre baptizandum* und der Handlung des Taufpaten bei der Taufe ist ein großer Unterschied, und manchmal ein langer Weg, wie folgender Text zeigt: *Hebraeus institit, ut filiola, quam baptizandam obtulerat, ideoque a matre Hebraea jam ablatam Christianae nutrici lactandam dederat, in potestatem rediret suam* (n. 18); *infideles suos infantes offerre soliti* (n. 19).

¹⁾ Um der christlichen Mutter gegenüber dem jüdischen Vater das Recht zu sichern, „*offerre baptizandum filium*“, greift *Benedikt* zu folgendem Mittel: *propter bonum fidei* (ubi de communi fidei bono agitur), *nulla ratio est habenda patriae potestatis*; die patria potestas kann ausgeschaltet werden, denn sie beruht auf dem *jus civile Romanum*; ist also *juris humani* (cf. nn. 9, 16).

a parentibus infidelibus *oblati* infantes (n. 22); pater Hebraeus *infantem obtulit* sacris baptismi aquis tingendum (n. 24); das offerre ist juristisch gleich „cum consensu parentum“ (n. 26). Wo *keine elterliche Autorität*, da ist kein Recht zur Taufe unmündiger Kinder; daher schreibt der Papst: Ad eos spectat hic sermo noster, qui baptismo neque a parentibus neque ab aliis, qui *jus in eos habent, offeruntur, sed ab aliquo nullam habente auctoritatem: baptizari non possunt* (n. 29). Sobald aber ein Kind anfängt „*esse suus*“, „*suae potestatis esse*“, *dissentientibus, invitis parentibus potest baptizari* (n. 36). Ganz klar kommt die Bedeutung des „offerre baptizandum“ als Ausdruck der Autorität über den Täufling zur Geltung in n. 58 ff., wo die Frage behandelt wird: quod a *viris* aut *sponsis Christifidelibus sponsae* aut *conjuges* ad lavacrum sanctissimum *offerantur*. Inwiefern denn kann ein Mann seine Frau, ein Bräutigam seine Braut *offerre ad lavacrum*? Benedikt antwortet: Hebraeis probe cognitum *conjugem viro esse obnoxiam*; juxta mores Hebraeorum *per sponsalia jus quoddam et auctoritatem in sponsam dari*. Igitur quemadmodum cum ad fidem accedunt, qui *potestatem* in filios aut filias habent, eorum *oblationem* Ecclesiae libere ac jure faciunt, ita *vir* aut *sponsus* Christi legem amplexus jure optimo *oblationem facit suae vel uxoris aut sponsae, in quam jus a Legibus et auctoritatem sibi concessam habet* (n. 59). War die Braut *oblata Ecclesiae*, dann wurde sie *nicht sofort getauft*, sondern für bestimmte oder unbestimmte Zeit in das Haus der Katechumenen gesandt (n. 60). Deshalb stellt Benedikt XIV. noch eine Untersuchung über die *Gültigkeit* einer *Verlobung* bei den Juden an; denn nur aus dem gültigen Verlöbniß entspringe die *auctoritas sponsi in sponsam*. Die Folge war: quotiescumque sponsus Hebraeus Christianae religioni nomen dare statuerit, *et Evangelio sponsam offerat*, Tuum (i. e. Vicegerentis Vicariatus Urbis) erit interrogare quomodo sponsalia probentur. Wird die Gültigkeit bewiesen, sponsa illico inter Catechumenas collocabitur.¹⁾

Daß das „offerre baptizandum“ eine gewisse Gewalt über den Täufling in sich schließt, geht auch noch aus ²⁾ anderen Stellen hervor. Böhmer²⁾ behandelt die Frage: Wer hat das Recht, Kinder von *heidnischen Kriegsgefangenen taufen zu lassen*? Er antwortet also: Captivorum infidelium, qui in justam *servitutem* sunt deducti jure retorsionis diversa est ratio (ac cum infantibus ex parentibus *libertate* gaudentibus), cum nati ex ancillis *dominorum proprietati* subjiuntur, ut *cujus dominus*

¹⁾ Böhmer l. c. lib. III, tit. 33, n. 56 behandelt den Fall von Judenmädchen in Berlin, welche die protestantische Taufe empfangen wollten: *sponte sese offerunt baptismo*. Sie können dies tun. Weshalb? *potestas parentum ad ea, quae gratia divina in liberis operatur, extendi non debet*.

²⁾ L. c. lib. III, tit. 33, n. 55.

mox infantem matri auferre et educationem ejus aliis committere, et sic quoque *cum suo jure quo pater baptismo offerre potest*. Folgerichtig behauptet Böhmer: *infantes expositi a magistratu baptismo offerri possunt*. Ausschlaggebend ist für das „offerre baptizandum infantem“ die *potestas in baptizandum*. Dem Taufpaten kommt das tenere, apprehendere, suscipere e lavacro zu (can. 765, 5^o; Rit. Rom. tit. II, cap. 2, n. 19); man kann von den Paten sagen: *deferunt infantem* (Rit. Rom. tit. II, cap. 1, n. 68;) *praesentant* infantem ministro, *sunt testes et comites* (cf. Böhmer, l. c. tit. 42, n. 35).

Aus dem Gesagten scheint hervorzugehen, daß can. 2319, § 1, n. 3^o mit dem „offerre baptizandum“ nur die Eltern verstanden haben will, nicht aber die Taufpaten.

II^o.

Angenommen, nicht zugegeben, daß can. 2319 auch die *cooperatores* miteinschließe, so wäre noch kurz die Frage zu erörtern, ob Titius *praesentans puerum ministro baptizandum* als *cooperans* in dem Sinne der can. 2231 und 2209 angesehen werden kann.

Von einem „*simul physice concurrere in delictum*“ kann kaum hier die Rede sein; man könnte im höchsten Falle von einem *concursum physicum* reden, wenn der katholische und schuld bare *Eheteil* zugleich mit dem Taufpaten das Kind beim Taufakt gehalten hätte; das ist nicht der Fall, da auch bei den Protestanten die Eltern nicht das Kind bei der Taufe halten (Böhmer, l. c. n. 37). Ebenso wenig oder besser gesagt, noch weniger dürfen wir von einer *complicitas* des § 2 sprechen; denn die Taufe fordert ihrer Natur nach einen Täufling und Taufenden, aber nicht einen Taufpaten. Die Frage wäre also nur: Kommt § 3 in Betracht? Es wäre möglich, daß Titius durch Mißbrauch seiner Amtsgewalt oder sonst in unerlaubter Weise den Eltern den Auftrag gegeben hätte, die protestantische Taufe nachzusehen, oder sie dazu angestiftet oder sie dabei unterstützt hätte durch Gela, Verführung, Überredung, *Begünstigung*. Eigentlich könnte in unserem Fall der Taufpate als Taufpate (= *praesentans filium baptismi*) nur infolge *Begünstigung* exkommuniziert sein. Aber der Kodex setzt eine Bedingung: *si delictum sine eorum opera commissum non fuisset*. Ob diese Bedingung zutreffen hätte, davon schweigt der vorgelegte Fall.

Wie dieser Kasus liegt, kann Titius nicht als exkommuniziert gelten. Denn es handelte sich ja *nicht um sein Kind*; ferner kann man nicht im juristischen Sinn von ihm sagen: *obtulit baptizandum*. Unter der Voraussetzung, daß auch die *cooperatores* bei diesem Delikt bestraft werden, könnte Titius eventuell nach § 3 des can. 2209 der Strafe verfallen sein. Doch fallen

meines Erachtens bei den *qualifizierten* Delikten die Mittäter nicht unter die Strafbestimmungen, wenn sie nicht besonders genannt sind. Titius ist aber *suspectus de haeresi* und kann vom Bischof arbiträr bestraft werden.

Rom (S. Anselmo).

P. Gerard Oesterle O. S. B.

VII. (Sind „Bibelforscher“ exkommuniziert?) Tiburtia gehört seit Jahren einem regionalen Bibelforscherverband an, ohne jedoch eingeschriebenes Mitglied zu sein. Sie wohnt wöchentlich den Versammlungen bei, die ganz im geheimen in einem verborgenen Hinterhause abgehalten werden. Sie ist auch eifrig agitatorisch tätig, um andere der Kirche und den Priestern abwendig zu machen und sie den geheimen Sitzungen des Verbandes zuzuführen, allwo die Reden der Vorsteher bald den letzten Rest von Glauben und Sitten wegblasen. Die ganze Organisation und Propaganda ist am Orte so geheim gehalten, daß die Geistlichkeit kaum etwas ahnt von der Existenz dieses Bibelbundes. Mehrere der Mitglieder — der Bund erfaßt nur Fabrikmädchen — sind bei der Geistlichkeit eher in bestem Rufe. Sie wohnen dem Gottesdienste bei, gehen auch an den Festtagen zu den Sakramenten, haben sich aber in ihren Versammlungen das Wort gegeben, nie einem Priester ihre Sünden zu sagen, sondern irgend etwas anzuklagen. Andere praktizieren überhaupt nicht mehr oder gehen des Sonntags zum Hauptportal der Kirche hinein, um durch ein Nebenportal zu verschwinden. Allen Mitgliedern ist strengstes Stillschweigen über den Versammlungsort auferlegt. Der Bund macht eifrig — aber still — Propaganda für antikonzeptionelle Mittel. Tiburtia wurde nun von einem Missionär trotz ihrer Betrugsversuche im Beichtstuhl durchschaut und legte ein offenes Geständnis ab. Sie gab auch zu, zu wissen, daß sie im Kirchenbanne sei. Nun fragt sich der Missionär, ob Tiburtia auch von einer eigenen Zensur getroffen sei wegen ihrer Angehörigkeit zum Bibelforscherverband.

In dieser Zeitschrift wurde schon zu verschiedenen Malen auf das moderne Sektenunwesen hingewiesen, so in den Jahren 1923 (S. 244 und 427), 1924 (S. 134), 1926 (S. 495). Dort ist auch eine reichhaltige Literatur angegeben, die über Wesen, Ziele, Lehren dieser Sekten orientieren kann. Wir brauchen also nicht näher darauf einzugehen. Wer in dieser Literatur sich ein wenig umgesehen hat, wird vielleicht über das eine oder andere der im Kasus angeführten Fakta erstaunt sein. Demgegenüber bemerken wir, daß allerdings nicht alle Bibelforschergruppen sich so weit versteigen. Bevor wir nun zu unserem konkreten Fall übergehen, wird es gut sein, an Hand der *probatu auctores* ganz allgemein die Frage zu behandeln: Sind Bibelforscher exkommuniziert?

Es handelt sich um die Zensur des can. 2335: „Nomen dantes sectae massonicae aliisve ejusdem generis associationibus quae contra Ecclesiam vel legitimis civiles potestates machinantur, contrahunt ipso facto excommunicationem Sedi Apostolicae simpliciter reservatam.“ Wir setzen in den nachfolgenden Ausführungen bei Tiburtia den dolus im Sinne des can. 2200 voraus, d. h. daß sie sowohl die Ziele des Bibelbundes genau kannte, als auch, wenigstens in genügender Weise, die oben angedeutete Zensur.

Niemand wird in Zweifel ziehen, daß wir es bei den „Ernsten Bibelforschern“ mit einer Sekte zu tun haben, mit einer international organisierten und überaus tätigen Sekte. Sie stellen in ihrer heutigen Entwicklung nicht mehr eine rein religiös eingestellte Vereinigung dar. Sie nähern sich also dem Begriff der Sekten, wie er in can. 2335 angedeutet ist. Dort wird aber, nach zahlreichen römischen Dokumenten, als weiteres Merkmal der Sekten verlangt, daß sie gegen Kirche und Staat schüren und wühlen, sei es in Wort, Schrift oder Tat, sei es geheim oder öffentlich. So schreibt Hollweck (Die kirchl. Strafgesetze, § 104, nota 7): „Der Terminus machinari drückt jede schriftliche oder mündliche, agitatorische Tätigkeit zum Zweck der Befehdung der Kirche oder der legitimen Staatsgewalt aus.“ Was insbesondere die Befehdung der Kirche betrifft, so kann dies geschehen sowohl durch Angriffe auf ihre Lehre, Autorität, Regierungsform, als auch durch Bekämpfung der kirchlichen Personen als solcher (cf. Capello: de Censuris n. 299). Diese Befehdung der Kirche und der Staatsgewalt muß systematisch geschehen, nicht bloß von einzelnen Mitgliedern auf eigene Faust hin betrieben werden. Sie braucht nicht eigens von gedruckten oder geschriebenen Statuten angeordnet zu sein; es genügt, daß sie aus dem Wesen, aus den Zielen der Sekte naturgemäß oder doch wenigstens de facto herauswachse. Der Name der Sekte bedeutet nichts zur Sache.

Auch hier kann kaum ein Zweifel bestehen, daß dieses „machinari“ auf die Bibelforscher Anwendung findet. Wer das noch in Frage zieht, der möge z. B. das IX. Kapitel in Algermissen (Christliche Sekten und Kirche Christi) lesen. Er nennt sie unumwunden eine „gemeingefährliche Sekte“, mit Juden, Freimaurern und Bolschewisten arg verbrüder, „christentums- und staatsfeindlich“. Es genügt übrigens, einen kurzen Blick in ihre vielen Flugschriften zu werfen, um allsogleich zu sehen, wie diese Sekte gegen Kirche und Geistlichkeit vorgeht (cf. auch die Ausführungen Dr Heimbuchers l. c. in dieser Zeitschrift). Eine Bestätigung dieser Ansicht findet sich auch im Kasus der Tiburtia. Die Feststellung dieser Tatsache genügt. Es ist nicht erforderlich, daß der Heilige Stuhl eine eigene Entscheidung

darüber gegeben habe, ob dies für eine bestimmte Sekte zutrefte, wie es de facto für mehrere geschehen ist. Das Urteil des Diözesanbischofs kann natürlich für den Beichtvater von großem Nutzen sein. Sonst genügen zur Feststellung dieser Tatsache die Einsicht in die Statuten, die Geständnisse der Sekte, das gesunde Urteil des Volkes, das die Sekte nach ihrem öffentlichen und versteckten Treiben und Agitieren beurteilt (cf. Cance: *Le Code de Droit canonique* III⁴, pag. 409, nota 2).

Damit sind aber anscheinend die Bedingungen noch nicht erschöpft, die uns erlauben, die Bibelforscher als eine unter Exkommunikation verdamnte Sekte anzusehen.

Die Autoren streiten sich über die Frage, ob im Sinne des can. 2335 irgend eine Geheimnistuerei erfordert sei. Mit anderen Worten, ob es zur Excommunicatio nötig sei, daß die Mitglieder und Führer der Vereinigung statutengemäß oder de facto zum Geheimnis mit oder ohne eidliche Bekräftigung verbunden seien. Der Eid wird allgemein nicht gefordert. Was das Geheimnis anbelangt, so teilen sich die Autoritäten in zwei Lager. P. Vermeersch in seiner *Theologia Moralis* III sowie in *Epitome* II, n. 549 verlangt als Bedingung zur Zensur die Verpflichtung zum Geheimnis. Das Gleiche tut P. Creusen in *Epitome* III, n. 535. Auch Hollweck schrieb (l. c. § 104, nota 2): „Die Freimaurer und Karbonarier sind geheime Sekten, das heißt Sekten mit geheimer Organisation; da nur *sectae ejusdem generis* (so auch jetzt im *Cod. jur. can.*) im Gesetze genannt werden, so sind alle Verbindungen mit öffentlicher Organisation ausgeschlossen. Es gehören also hieher nicht mehr die Bibelgesellschaften . . .“ Wohlgermerkt, es handelt sich hier um Geheimhaltung der Statuten u. s. w., nicht um geheime Befehdung. Denn wie derselbe Autor (l. c. nota 4) schreibt, können auch geheime Gesellschaften öffentlich die Kirche befehlen. Marc-Raus I, n. 1330, 2^o spricht sich absolut gegen die Zensur aus. Chelodi (de delictis n. 71, nota 5) vermerkt: „At non certe societates biblicae.“ Cocchi (de delictis p. 267) gibt einfach die Kontroverse wieder.

Gegen diese erste Anschauung spricht sich P. Capello aus (*De Censuris*, 1925, n. 298). Ihm scheinen die Dekrete des Heiligen Offiziums und die *verba canonis*, die keinen Unterschied zwischen geheimen und öffentlichen Sekten machen, klar genug. Ihm schließen sich u. a. Sole, Cance und Cipollini an. Letzterer schreibt (de censuris l. s., pag. 134): „Neque necesse est, quidquid alii aliter sentiant, ut societas occulta sit et in occultis machinetur; nam id ex tenore huius canonis nullatenus exigitur: sufficit ut societas sit organizata et contra Ecclesiam vel Statum machinetur. Quapropter omnes hic comprehenduntur societates biblicae . . . quae perniciosis doctrinis vel

propositis usibusque tranquillitatem et pacem Ecclesiae vel civilis Status vel utriusque in discrimen adducunt.“ Dem könnte beigefügt werden, was Dr Heimbucher hier (L. Qu.-Schr. 1923, 429—430) über die oberhirtlichen Verordnungen einzelner Bischöfe mitteilte.

Da die Frage bereits vor dem Erscheinen des Cod. jur. can. von mehreren Autoren in diesem letzteren Sinne entschieden wurde, kann can. 6, 4^o, der übrigens nur eine theoretische, nicht aber eine allgemein in praxi urgierende Lösung brächte, nicht zugunsten der ersten Meinung herangezogen werden. Wenn daher auch die Meinung Capellos rechtstheoretisch anerkannt wird, so bleibt uns doch bei dem heutigen Stande der Kontroverse als praktische Regel nur can. 2219, § 1. Demgemäß kann der Beichtvater, falls nicht eine besondere Verordnung seines Bischofs vorliegt, nicht mit Sicherheit auf die Excommunicatio schließen, wenn von der Vereinigung statutengemäß oder de facto kein Geheimnis unter Führern und Mitgliedern verlangt wird. Sicher hätten die Bischöfe — falls diese Ansicht festgehalten wird — Grund genug, von der ihnen in can. 2220, § 1 verliehenen Vollmacht Gebrauch zu machen und, ohne dann gegen can. 2247, § 1 zu verstoßen, eine eigene Zensur für die Mitgliedschaft in einer öffentlichen, gemeingefährlichen Sekte ohne Geheimnispflicht zu verhängen (cf. L. Qu.-Schr. 1926, 501). Die von can. 2241, § 2 und 2246, § 1 unterstellten Bedingungen liegen sicher vor, da auch die Bibelforscher in ihrer heutigen Entwicklung sich immer mehr dem in can. 2335 vertretenen Sektenbegriff, auch in strengerer Form, nähern.

Zum konkreten Fall der Tiburtia wäre nun Folgendes zu erwägen:

1^o Untersuchen wir den Fall einzig und allein bezüglich des can. 2335 und der Bibelforscher, so ist, so wie die Dinge in Wirklichkeit lagen und auf Grund des can. 2219, § 1 Tiburtia von dieser Zensur freizusprechen, da das faktisch bewahrte Stillschweigen mehr von einigen exaltierten Mädchenköpfen als von den Statuten oder von der Leitung des Bibelbundes ausging.

2^o Es liegen aber auch noch andere Möglichkeiten vor. So wie besagter „Bibelbund“ — der Name schlägt nichts — systematisch darauf ausging, Priester zu verleumden, ihre Autorität (auch die des Bischofs) zu untergraben, Glauben und Sitten zu zerstören, die Beichte zu schänden, Gläubige von der Kirche abwendig zu machen — liegt die Vermutung nahe, daß es sich bei besagtem „Bibelbund“ nur um eine verkappte Freimaurerorganisation unter Fabrikarbeiterinnen in katholischer Gegend handelt. Der Name ist dann nur ein unschuldiger Köder. In diesem Falle geht auch die faktische Geheimnistuerei nur noch für das Schweigen in der Beicht von einzelnen aus. Sollte der

Missionär aus Geständnissen oder sonstwie darüber genügend Sicherheit erfahren, so wäre bei dem unterstellten *dolus* kein Zweifel, daß Tiburtia die *Excommunicatio* des can. 2335 als Mitglied der Freimaurerverbindung sich zugezogen, obwohl ihr Name nicht formell eingeschrieben ist; denn das „*nomen dantes*“ besagt nach P. Creusen (*Epit. III, n. 535*) weiter nichts als „*in ipsam sectam ingredi*“, soweit dies eben für Arbeiter ohne besondere Formalitäten gehandhabt wird. Ja, die einfache *cooperatio efficax* — wie Tiburtia als eifrige Agitatorin sie zweifellos geleistet hat — würde auf Grund der can. 2209, § 1 bis 3 und 2231 zur Herbeiführung der Exkommunikation genügen.

3^o Sodann könnte es vorkommen, daß dieser „Bibelbund“ ein unabhängiger, selbständiger Regionalverband ist, weder Bibelforscher noch Freimaurer, sondern religionsloser Arbeiterverband, ohne politische Ziele, sondern rein agitatorisch gegen Kirche und Priester wühlend. Auch hier kann wiederum, unter den oben angeführten Voraussetzungen, die Zensur des can. 2335 in Frage kommen für Tiburtia.

4^o Als letzte Erwägung bleibt dem Missionär die Frage: Selbst wenn Tiburtia in keinem der bisher angeführten Fälle einer Exkommunikation verfallen ist, ist sie dann — *dolus* vorausgesetzt — frei von jeder Zensur? Sicher scheint uns, daß sie bei der genauen Kenntnis der Lehren und Ziele ihres Bundes sich die in can. 2314 festgesetzten Strafen zugezogen hat, nämlich vor allem die dem Heiligen Stuhle *speciali modo* reservierte *Excommunicatio propter haeresim*. Sie ist auch strafbar durch *poenae ferendae sent.* auf Grund des can. 2331, da der Bund darauf ausging, die Autorität des Bischofs zu untergraben. Da Tiburtia eifrig für antikonzeptionelle Mittel agitiert, wird sie sehr wahrscheinlich direkt oder doch auf Grund des can. 2209, § 3 mehrmals die dem *Ordinarius loci* reservierte Zensur des can. 2350, § 1 sich zugezogen haben. Desgleichen für ihr Anfeuern zum Kirchenaustritt, sofern es eine *cooperatio efficax et necessaria* war, wie auch eventuell ihr Agitieren für Eintritt in geheime Gesellschaften, falls es sich wirklich um solche handelt, die unter Exkommunikation verboten sind.

Für Tiburtia käme also, falls genügende Kenntnis der Zensuren vorhanden war:

1. eine *Excommunicatio* als „Bibelforscherin“ in praxi nicht in Frage;

2. eine *Excommunicatio* als „Freimaurerin“ liegt sehr nahe — das müßte vom Beichtvater näher untersucht werden;

3. eine oder mehrere Exkommunikationen liegen vor, je nach der Wiederholung des betreffenden Deliktes (cf. can. 2224, § 1; 2244, § 2, 2^o):

a) propter haeresim auf Grund des can. 2314, § 1, n. 1;
b) propter cooperationem efficacem ad abortum — can. 2350, § 1;

c) propter cooperationem efficacem zur Häresis anderer, die sie zum Kirchenaustritt veranlaßt — can. 2314, § 1, n. 1.

Sollte Tiburtia auch durch Verbreitung glaubensloser Schriften agitieren, wovon im Kasus keine Andeutung gemacht ist, so müßte man zusehen, ob es sich um Schriften im Sinne des can. 2318, § 1 handelt.

Damit glauben wir den Fall zur Genüge gelöst.

Echternach (Luxemburg).

P. Glaser C. Ss. R.

VIII. (Non obstands bei Brandlegung.) Gimel bemerkt, daß sein Nachbar Daleth das eigene, bei einer Feuerversicherungsgesellschaft versicherte Haus in Brand legt. So nahe aber die Häuser beider sind, so entfernt sind die Herzen: Gimel und Daleth leben miteinander in Todfeindschaft. Daher unterläßt es der Beobachter, hinzueilen, um das Feuer zu ersticken; denn er hat jeden Verkehr mit Daleth aufgegeben. Zugleich durchzuckt Gimel der Gedanke: Infolge der Nähe der Gebäude wird der Brand auf mein ebenfalls versichertes Haus unfehlbar übergreifen; ich werde dann mit der Versicherungssumme ein schöneres Haus mir aufbauen können. — Beide Häuser werden ein Raub der Flammen. Kann Gimel mit gutem Gewissen die Versicherungssumme in Empfang nehmen?

Dem Nachbar gegenüber hatte Gimel nicht einmal ex caritate die Verpflichtung, ihm zuhelfe zu kommen, da Daleth den Brand seines Hauses selbst will. Es erhebt sich aber sogleich die weitere Frage: War Gimel nicht der Versicherungsgesellschaft gegenüber, von der er die Auszahlung der Schadenssumme erhoffte, gehalten, den Brand zu unterdrücken? In dem Vertrag, der zwischen der Versicherungsgesellschaft und Gimel geschlossen worden war, heißt es: Der Versicherer ist von der Verpflichtung zur Leistung frei, wenn der Versicherungsnehmer den Versicherungsfall vorsätzlich oder durch grobe Fahrlässigkeit herbeigeführt hat. An der Berechtigung und Gültigkeit dieser Bestimmung kann kein Zweifel bestehen. Es war somit Gimel ex iustitia commutativa verpflichtet, den im Nachbarhaus entstandenen Brand nach Möglichkeit zu ersticken. War er sich ja vollkommen bewußt, daß wegen der Nähe beider Häuser das Feuer sicher auf sein Haus überspringen wird: *Tua res agitur, paries cum proximus ardet*. Trotzdem hat er aus purer Feindseligkeit gegen Daleth nichts dagegen getan. Wenn also Gimel dergestalt den Versicherungsfall durch grobe Fahrlässigkeit herbeigeführt hat, darf er die Versicherungssumme nicht entgegennehmen. Aber wie, wenn Gimel in Wahrheit sich

hätte sagen können: ich werde bei bestem Willen den Brand nicht unterdrücken können; denn Daleth, der weit stärker ist als ich, wird mich zurückstoßen, ja mich mehr minder verletzen? Dann gilt: *ad impossibile vel inutile nemo tenetur*. In diesem Fall kann Gimel nicht großer Fahrlässigkeit geziehen werden, daher hat er Anrecht auf Auszahlung der Versicherungssumme. Natürlich blieb Gimel verpflichtet, aus dem eigenen Hause Einrichtungsgegenstände u. s. w. nach Kräften zu retten. Doch wenn es zweifelhaft bleibt, ob Gimel, der in Wirklichkeit sich untätig verhielt, durch Eingreifen den im Nachbarhaus gelegten Brand hätte unterdrücken können, was dann? Wenn der Zweifel sich nicht lösen läßt, gilt: *factum non praesumitur*, sed *demonstrari debet*. Solange es sich nicht beweisen läßt, daß Gimel durch grobe Fahrlässigkeit den Versicherungsfall herbeigeführt hat, darf er die Versicherungssumme in Empfang nehmen, bezw. behalten.

Ist Gimel verpflichtet, seinen Nachbar wegen der Brandlegung anzuzeigen? Sicherlich nicht *ex iustitia*. Vielleicht wäre es nicht einmal ratsam, da er sich damit Racheakten Daleths aussetzte.

Linz.

Dr Karl Fruhstorfer.

IX. (Verbrennung konsekrierter Partikeln — *Casus factus, non fictus*.) In einer zur Sommerszeit vielbesuchten Wallfahrtskirche pflegt man, um den Anforderungen der Wallfahrer leichter entsprechen zu können, ein großes Ziborium, das ein paar tausend Partikeln faßt, zu konsekrieren und daraus dann zur Austeilung der heiligen Kommunion in ein kleineres das Nötige zu entnehmen. Nun geschah es einmal vor Jahren, daß man eben wieder so konsekriert hatte, als plötzlich (im Oktober) die Wallfahrten aufhörten. Die zur Kirche gehörige Pfarre zählt etwa 200 Seelen; tägliche Kommunion ist nicht Brauch; der Pfarrer, der nicht einmal einen Kaplan hat, sieht sich außerstande, allein in absehbar kurzer Zeit die Menge Hostien zu konsumieren. Was tut er nun? Er läßt den eisernen Ofen in der Sakristei tüchtig heizen, holt dann in Chorrock und Stola das mächtige Ziborium aus dem Tabernakel und schüttet den ganzen Inhalt desselben in die feurige Glut, die natürlich das Weitere besorgt.

Hat er recht getan? Oder was hätte er sonst tun können und sollen?

Wenn in einer Kirche Feuer ausbricht, ist es immer die erste Sorge des Pfarrers, das Allerheiligste in Sicherheit zu bringen, gewiß nicht in erster Linie, um die heiligen Gefäße zu retten, sondern um die eucharistischen Gestalten vor der Verbrennung zu bewahren. Im vorliegenden Falle überantwortet der Kirchenvorsteher die Eucharistie selbst dem Feuer! —

Das Missale enthält im Titel: de defectibus circa missam occurrentibus X, 7 folgende Vorschrift: „Si aliquod venenatum contigerit hostiam consecratam . . . illa servetur in tabernaculo loco separato, donec species corrumpantur et corruptae deinde mittantur in sacrarium.“ Ebendort X, 14: „Si sacerdos evomat eucharistiam, si species integrae appareant, reverenter sumantur, nisi nausea fiat; tunc enim species consecratae caute separentur et in aliquo loco sacro reponantur, donec corrumpantur et postea in sacrarium proiciantur. Quod si species non appareant, comburatur vomitus et cineres in sacrarium mittantur.“ Also auch in diesen zwei Fällen ist keine Rede von der unmittelbaren Verbrennung der heiligen Spezies. — Der Pfarrer mußte also die konsekrierten Hostien bei den heiligen Messen selbst konsumieren — im Laufe eines Monates dürfte es ihm möglich sein — oder er könnte einen Teil in die benachbarten Kirchen nach vorheriger Verständigung der betreffenden Pfarrer übertragen. Bei dieser Übertragung könnte er, um Aufsehen und Ärgernis zu vermeiden, von der Beobachtung der für die Übertragung des Allerheiligsten geltenden kirchlichen Vorschriften absehen und sich ähnlich wie bei einer geheimen Provisur benehmen.

Graz.

J. Köck.

Mitteilungen.

An dieser Stelle werden u. a. *Anfragen an die Redaktion* erledigt, die allgemeines Interesse beanspruchen können; sie sind durch ein Sternchen (*) gekennzeichnet.

***I. (Was ist unter jejunium ecclesiasticum zu verstehen? Seit wann unterscheidet man in der kirchlichen Moral jejunium cum abstinentia und jejunium sine abstinentia? Was verstand man vor ca. 700 Jahren, z. B. zur Zeit des IV. Laterankonzils unter jejunium?)** Ad vocem jejunii ecclesiastici bemerkt schon Kajetan, † 1547, in comm. in 2, 2. qu. 147, a. 7: „Cum sola materia de jejunio ecclesiastico sit fere unice juris positivi, consuetudo et dispensatio lapsu temporis potest multum mutare disciplinam jejunii.“ Deshalb haben diese Fragen de jejunio ecclesiastico in praeterito mehr kirchengeschichtliches als moraltheologisches Interesse. Summarischen Aufschluß darüber kann man in den verschiedenen Lehrbüchern der Kirchengeschichte in den Kapiteln über die kirchliche Disziplin finden. Reichlichere Antwort geben die umfangreichen Werke über kirchliche Archäologie, wie Selvaggio, Binterim, Propst u. s. w., sowie Monographien, wie Linsenmayer, Die Entwicklung der kirchlichen Fastendisziplin bis zum Konzil von Nizäa, München 1877;

Liemke, Die Quadragesimalfasten, und Funk, Die Entwicklung des Osterfastens, in Tüb. Quartalschrift 1893. Auch die verschiedenen Streitschriften über die Fastendisziplin besonders im 18. Jahrhundert bieten wertvolle geschichtliche Aufschlüsse. Sehr interessant ist da ein Werk aus der Zeit der Aufklärung: Geschichte der in der katholischen Kirche eingeführten Fastenanstalten, Wien 1785, das sich für volle Freiheit im Fasten einsetzt und ganz im Gegensatz zur heutigen Anschauung dies medizinisch zu begründen sucht. Eine ganz moderne Behandlung der Geschichte des kirchlichen Fastens entbehren wir leider. In groben Umrissen läßt sich sagen, daß man unter jejunium anfangs ähnlich dem jejunium naturale eucharisticum vollständige Nüchternheit verstand, die im sogenannten Halbfasten bis zur Hauptmahlzeit der Römer um 3 Uhr nachmittags, bei der Vollfasten aber bis zum Sonnenuntergang dauerte. Diese völlige Nüchternheit wurde manchmal über Gebühr bis nach Mitternacht, ja selbst bis zum nächsten Morgen ausgedehnt. Selbst vierzigstündiges Fasten in diesem strengen Sinne kam vor.

Über die Qualität der nachfolgenden Mahlzeit bestanden keine besonderen Vorschriften, doch empfahl man dringlich Mäßigkeit und Einfachheit der Speisen, damit das Fasten nicht in Schwelgerei ende, wie es beim morgenländischen türkischen Fasten da und dort der Fall sein soll. Als fromme Übung, die besonders von den Mönchen gepflegt wurde und von den Klöstern aus wieder den Weg zum Volke fand, galt Enthaltung von Fleisch, von Wein und sonstigen ausgesuchten Speisen; ja selbst ein Sichbegnügen mit Wasser und Brot oder Trockenkost mit oder ohne gedörrtem Fleisch. Daß man anfangs weniger Gewicht auf die *qualitas ciborum* legte, hatte einen doppelten Grund. Einerseits wollte man den Irrtum vermeiden, als gälten die levitischen Speisegesetze noch irgendwie. Andererseits sollte damit auch der manichäische Irrtum bekämpft werden, als sei etwas in der Schöpfung von Natur aus böse.

Eine entscheidende Wendung in dieser Frage der *qualitas ciborum* scheint gesetzgeberisch mit can. 69 der *canones apostolici* (Ende des 5. Jahrhunderts) eingetreten zu sein. Dort heißt es: „Fastet in der letzten Woche vor Ostern von Montag an, den Freitag und Samstag miteingerechnet durch sechs Tage, bedient euch zu eurer Nahrung des Brotes, Salzes, Gemüses und Wassers, vermeidet in diesen Tagen sowohl den Wein als das Fleisch.“

Wir haben sicher auch hier nur die positive Formulierung einer gewohnheitsrechtlichen Übung vor allem im Orient. Aber diese Formulierung hatte wegen der angeblich apostolischen Autorität, auf die sie sich stützte, weitestgehenden Einfluß auf die Folgezeit.

Unter dem Einfluß dieses Kanons wurden in der germanischen Zeit der Kirche genaue Speisegesetze erlassen, die den Übertretern strenge Kirchenbußen androhten.

So ergab sich nach und nach die Vereinigung des ursprünglichen jejunium mit der abstinentia a carnibus und in der Quadragesima auch ab ovis et lacticiniis, ohne daß sich der Zeitpunkt geschichtlich genau angeben läßt. Mit der Zeit wurde auch die Stunde der Mahlzeit vom Sonnenuntergang auf die Vesperzeit verlegt. So ergibt sich für die Zeit des heiligen Thomas († 1274) folgende Auffassung des jejunium, die wir aus 2. 2. qu. 147 entnehmen. Er sagt dort a. 1. ad 1: „*jejunium proprie dictum consistit in abstinendo a cibis*“; art. 6: „*ecclesiae moderatione statutum est, ut semel in die a jejunantibus comedatur*“; a. 7: „*ut jejunans aliquam afflictionem sentiat pro culpa satisfactione, conveniens hora comedendi taxatur jejunantibus circa horam nonam (i. e. 3 Uhr nachmittags)*.“ Diese Auffassung war schon im 12. Jahrhundert zum Durchbruch gelangt, hielt sich aber nicht gar lange. Denn schon gegen Ende des 13. Jahrhunderts begann sich besonders bei „Kardinälen und Mönchen“ die Gewohnheit zu bilden, die *unica comestio* bereits mittags zu nehmen, bei den Mönchen wohl wegen der Erfordernisse der Arbeit. Aus dem Abendtrunk aber bildete sich nach und nach die Gewohnheit einer zweiten *refectiuncula* heraus, anfangs unter dem Titel *ne noceat haustus*. Noch Gabriel Biel l. c. ist mit dieser neuen Gewohnheit nicht einverstanden, wofern nicht *causa rationabilis* vorliegt: „*Neque aliquem lego, qui admittat binam comestionem in die jejunii sine rationabili causa. Idcirco sumentes cibum post unam comestionem in die jejunii non habentes causam rationabilem ex praedictis, non possunt se tueri sola consuetudine, per carnales omnino introducta. Neque hic abusus apud viros honestos Deum timentes invenitur; sed solum (ein Zeichen der Zeit) apud cardinales et delicatos pro deo suum ventrem colentes, qui contra ecclesiae disciplinam et ea quae pro salute animarum constituta sunt non consuetudinem sed corruptelam inducere possunt.*“

Doch um wieder auf die Darstellung des heiligen Thomas zurückzukommen, art. 8 handelt von der abstinentia, die mit dem jejunium zu verbinden ist. „*Illos cibos ecclesia jejunantibus interdixit, qui in comedendo maximam habent delectationem et item maxime hominem ad venerea provocant. Hujusmodi autem sunt carnes animalium . . . et quae ab eis procedunt sicut lacticinia . . . et ova . . . et ideo ab his cibis praecipue jejunantibus ecclesia statuit abstinendum.*“

Diese Vorschrift galt aber nicht für alle jejunia mit gleicher Strenge. Am strengsten wurde stets die Quadragesima gehalten und so schreibt der heilige Thomas l. c. ad 3: „*in quolibet jejunio*

interdicitur esus carniū, in jejuniū quadragesimali interdicuntur *universaliter* etiam ova et lacticinia, circa quorum abstinentiam in aliis jejuniis diversae consuetudines existunt apud diversos.“

Mit dem universaliter des heiligen Thomas hat es aber seinen Haken. Denn in England hat man dies schon seit den Zeiten Bedas des Ehrwürdigen, und in manchen Teilen Deutschlands seit dem 9. Jahrhundert ungerügt nicht beobachtet.

Gabriel Biel († 1495) in Tübingen entschuldigt seine Württemberger mit Berufung auf Petrus von Palude, der die Briten in ihrer Gewohnheit durch den consensus legislatoris praesumptus zu rechtfertigen sucht (l. 4. dist. 16. qu. 3.). Dieser usus lacticiniorum in der Fastenzeit hat später Anlaß zu erbittertem Streit der Moralisten gegeben.

Die Scheidung zwischen jejuniū cum abstinentia und jejuniū sine abstinentia rührt praktisch von der kirchlichen Dispenspraxis her, die sich besonders in Deutschland seit dem Konzil von Trient geltend machte. Es erhielten nämlich die deutschen Bischöfe weitgehende Quinquennialvollmachten dispensandi super esu carniū etc. in diebus jejunii et praesertim in quadragesima (cf. K. L., Art. „Fastenzeiten“ von Heuser). Wann diese Unterscheidung zum erstenmal auch formell in den Lehrbüchern der Moraltheologie Eingang gefunden hat, ist eine Nebenfrage von geringer Bedeutung. Heute haben wir im Cod. jur. can. in den can. 1250 ff. die lex abstinentiae scharf getrennt von der lex solius jejunii.

St. Pölten.

Dr Alois Schrattenholzer.

II. (Gelten die Notfristen auch für den defensor vinculi im Eheprozeß?) In Heft 3, 1930, der „Theol.-prakt. Quartalschrift“ brachte Prof. Dr Haring die Wiedergabe eines Artikels über diese Frage von Prof. Dr Mocnik.

Zur Ergänzung sei darauf hingewiesen, daß Prof. Roberti-Rom schon in der Zeitschrift „Apollinaris“ im September-Dezemberheft 1929, S. 516/17 diese Frage bearbeitet hat. Roberti kommt zu dem gleichen Ergebnis, daß der defensor vinculi nach Erlaß des Urteils in erster Instanz auch dann appellieren kann, wenn die gesetzliche Frist verstrichen ist. Es interessiert, auf welche Gründe Roberti sich stützt.

Zunächst behauptet er für den Defensor die Pflicht, innerhalb von zehn Tagen die interpositio appellationis beim iudex a quo vorzunehmen, da can. 1986 das ganz klar vorschreibt. Dann weist er auf den Unterschied hin zwischen einer causa matrimonialis und einer anderen causa judicialis, die sich nicht auf den status personarum bezieht. Die causae matrimoniales, die sich ja auf den status personarum beziehen, werden *niemals*

zur *res judicata*. Darum kann die Appellation an die zweite Instanz trotz Verstreichens der Frist niemals unmöglich sein. Auch das *bonum publicum* verlangt das, und das ist für Roberti der ausschlaggebende Grund.

Ist von zwei Instanzen ein gleichlautendes Urteil ergangen und versäumt der Defensor die gesetzliche Frist, so können auch nach Roberti die Gatten eine andere Ehe eingehen. Es bleibt aber can. 1903 in Kraft, so daß auch in dem Fall noch nach langer Zeit appelliert werden kann, wenn neue, gewichtige Dokumente oder Argumente vorgebracht werden.

Betreffs der *prosecutio appellationis* beim *judex ad quem*, die innerhalb 30 Tagen zu erfolgen hat, gilt das Gleiche wie von der *interpositio appellationis*. Der Defensor ist an die Frist gebunden; versäumt er sie, so ist seine Appellation dennoch wegen des *bonum commune* zuzulassen. Eine *res judicata* kann die *causa matrimonialis* nie werden, selbst wenn wegen der Versäumnis der Notfristen nach can. 1886 „*deserta censetur appellatio*“.

Roberti zeigt nicht im Einzelnen, inwiefern das *bonum commune* die Zulassung der Appellation fordert. Doch liegen die Gründe offen da. Bei so wichtigen Prozessen wie den Eheprozessen muß jede Rechtsunsicherheit nach Möglichkeit ausgeschaltet sein. Wenn auch bei geringeren Objekten durch Versäumnis der Notfristen schon nach Urteil der ersten Instanz eine *res judicata* entstehen kann, so muß bei dem wichtigen Eheprozeß jede Möglichkeit offen gelassen werden, um zu einer möglichst großen Gewißheit über den objektiven Tatbestand zu kommen. Diese größere Sicherheit, die durch zwei konforme Urteile erzielt wird, darf nicht durch eine einfache Versäumnis eines Termins inhibiert werden.

Zum Schluß wirft Roberti die Frage auf, von welchem Richter der säumige Defensor zur Erfüllung seiner Amtspflicht anzuhalten sei. Er beantwortet sie dahin, daß der *judex a quo* zuständig sei, weil der Defensor in der *prosecutio appellationis* vom *judex a quo* abhängt, und weil der *judex ad quem* vor erfolgter Appellation die schwebende *causa* gar nicht kennt.

Hildesheim.

Dr E. Riebartsch.

III. (Beurteilung formloser Mischehen, geschlossen im Deutschen Reich, bezw. Ungarn, von Ostern 1906 bis Pfingsten 1918.) Die Konstitution „*Provida*“ vom 18. Jänner 1906, wirksam ab Ostern (15. April) 1906, erklärt Mischehen, die formlos im Gebiete des Deutschen Reiches abgeschlossen wurden, für gültig. Die Konstitution wurde auch auf Ungarn ausgedehnt (Sakramentenkongregation, 27. Februar 1909). Nach dem Dekret „*Ne temere*“, 2. August 1907, wirksam ab Ostern (19. April)

1908, XI, 22 müssen Mischehen in derselben Form wie rein katholische Ehen geschlossen werden, nisi pro aliquo particulari loco aut regione aliter a S. Sede sit statutum. Diese etwas dunkle Stelle wurde von der Konzilskongregation, 1. Februar 1908, dahin ausgelegt, daß darunter nur die Konstitution „Provida“ zu verstehen sei. Am 28. März 1908 machte die Konzilskongregation die Einschränkung, daß die Ausnahme nur gelte für nati in Germania, wenn sie daselbst die Ehe schließen. Ergänzend erklärte die Sakramentenkongregation, 18. Juni 1909, daß nicht Deutsche in Ungarn und nicht Ungarn im Deutschen Reich und auch nicht Brautleute, von denen ein Teil in Ungarn und der andere im Deutschen Reich geboren ist, diese Ausnahmestellung beanspruchen können. Aus dieser Auslegung hatten nun die meisten Kanonisten folgende Schlüsse gezogen: Gültigkeit der formlosen Mischehen im Deutschen Reich und Ungarn von Ostern 1906 bis 28. März 1908 allgemein; vom 28. März 1908 bis 18. Juni 1909, wenn wenigstens ein Teil im Deutschen Reich, bezw. Ungarn geboren ist, ab 18. Juni 1909 bis zur Rechtskraft des Kodex Pfingsten 1918, wenn beide Teile im Deutschen Reich, bezw. Ungarn geboren sind.

In einem längeren Aufsatz in „Jus Pontificium“ 1930, X, 27—36 bringt nun F. Hecht eine neue Aufstellung. Nach seinen Ausführungen sind die Erklärungen vom 1. Februar 1908 und 28. März 1908 lediglich Erklärungen des erst mit Ostern (19. Apr.) 1908 wirksamen Dekretes „Ne temere“. Die Erklärung vom 18. Juni 1909 sei keine einschränkende, sondern eine gewöhnliche (komprehensive) Erklärung. Hieraus würde sich dann folgender Rechtszustand ergeben: Gültigkeit der formlosen Mischehen im Deutschen Reich und in Ungarn vom 15. April 1906 bis 18. April 1908 allgemein, vom 18. April 1908 bis Pfingsten (18. Mai) 1918, wenn beide Teile im Deutschen Reich, bezw. Ungarn geboren sind. Nicht ganz zwingend kommt uns die Beweisführung vor, daß das Dekret vom 18. Juni 1909 keinen einschränkenden Charakter habe. Nachdem nun aber einmal der Streit über die Tragweite dieser Erklärungen ausgebrochen ist, die Ehegerichte mit diesen Problemen sich zu befassen haben, so wäre eine eindeutige authentische Erklärung wünschenswert.

Graz:

Prof. Dr. J. Haring.

IV. (Kodexauslegung — Kodexkorrektur.) In „Theologie und Glaube“ XX, 1930, S. 344 ff. bespricht Dr. Franz Hecht (Limburg) die Entscheidung der Auslegungskommission vom 20. Juli 1920 zu can. 1099, § 2 Cod. jur. can., wonach unter dem Ausdruck ab acatholicis nati nicht bloß Kinder, deren beide Elternteile akatholisch sind, sondern auch Kinder aus

Mischehen (in denen ein Teil katholisch, der andere akatholisch ist) zu verstehen sind. Schon früher hatte dieselbe Kommission entschieden, daß bei Beurteilung des Weihehindernisses des can. 987, n. 1 zu den filii acatholicorum auch die Kinder aus Mischehen zu rechnen seien. Mit Recht sieht der Verfasser hierin eine Erklärung, die über den Wortlaut hinausgeht. Übrigens sind dies nicht die einzigen Fälle dieser Art. Die Entscheidung der Auslegungskommission vom 16. Oktober 1919 (Acta, XI, 479) über das kurze Verfahren bei Eheprozessen wegen Nichteinhaltung der Eheschließungsform ist offenkundig eine Ergänzung des Kodex. Hecht macht nun darauf aufmerksam, daß nach der Verfügung Benedikts XV., 15. September 1917 (Acta, IX, 483) solche neue Gesetze und Gesetzesänderung in das Gesetzbuch selbst eingefügt werden müssen. Sonst würde der Kodex bald das Schicksal des alten corpus juris canonici teilen, d. h. ein Gesetzbuch sein, außerhalb dessen die Gesetzgebung sich weiterbildet.

Graz.

Prof. Dr J. Haring.

V. (Bestehen in den kirchlichen Bücherzensurvorschriften Gewohnheiten trotz des Kodex fort?) Bekanntlich gehen die kirchlichen Vorschriften über die kirchliche Vorzensur und über das Bücherverbot sehr in das Einzelne. Daher ist es begreiflich, daß manche Autoren für eine mildere Auslegung eintraten, bzw. eintreten. Tatsächlich wurde vor Erscheinen der Konstitution Leo XIII., Officiorum ac munerum, 25. Jänner 1897 gelehrt, daß die alten tridentinischen Indexvorschriften in Deutschland durch eine gegenteilige Gewohnheit vielfach aufgehoben worden seien. Ja, auch nach dieser Konstitution wollte man in untergeordneten Fragen den Weiterbestand entgegenstehender partikulärer Gewohnheiten zugeben, weil die Konstitution keine Klausel enthält, welche die Gewohnheiten ausschließt. Die Konstitution ist größtenteils in den Kodex übergegangen. Es entsteht nun die Frage: Darf man den Weiterbestand entgegenstehender Gewohnheiten lehren? Ein Kanonist machte auf Folgendes aufmerksam: Am Abschluß des Titels 23 des dritten Buches des Kodex, wo die kirchlichen Büchervorschriften dargestellt werden, steht keine die Gewohnheiten aufhebende Klausel, wohl aber am Schluß des folgenden Titels, der über die Professio fidei handelt. Aus dieser verschiedenartigen Behandlung, so meinte der Kanonist, kann man den Schluß ziehen, daß die Kirche hinsichtlich der Büchergesetzgebung nicht die entgegenstehenden partikulären Gewohnheiten aufheben will. Was ist von dieser Beweisführung zu halten? Zunächst sei darauf aufmerksam gemacht, daß man einzelne Ausdrücke auch im Kodex nicht pressen darf. Der Kodex ist

ein einheitliches Werk, jedoch nicht ein Werk aus einem Gusse, da für einzelne Partien verschiedene Kommissionen tätig waren. Man ersieht dies aus mehrfachen Stellen. Es werden termini technici aufgestellt, die betreffenden Ausdrücke aber an anderen Orten wieder in einem anderen Sinne gebraucht (vgl. J. Glaser, Variationen des Wortsinnes und Kodexauslegung, Theol.-prakt. Qu.-Schr. 1930, 146 f.). Bei dieser Sachlage darf man auch auf das Fehlen derogatorischer Klauseln am Schluß des Titels 23 (im Gegensatz zu Titel 24) nicht allzu großes Gewicht legen. Die eine Kommission gab eine rechtlich überflüssige Klausel hinzu, während eine andere Kommission alles rechtlich Überflüssige vermied. Richtig ist, daß schon vor dem Kodex und jetzt auch nach dem Kodex (can. 30) der Grundsatz gilt, daß Partikulargewohnheiten durch ein allgemeines Gesetz nur im Falle der ausdrücklichen Erwähnung aufgehoben werden. Dies gilt aber nur für die Zukunft. Bei Einführung des Kodex gilt can. 5. Darnach sind allgemeine und partikuläre Gewohnheiten gegen die Bestimmungen des Kodex aufgehoben, sofern sie nicht ausdrücklich aufrecht erhalten werden. Nur hundertjährige Gewohnheiten, die nicht ausdrücklich reprobirt werden, können von den Bischöfen, wenn sie schwer beseitigt werden können, toleriert werden. Also nur auf diesem Wege könnten die Bischöfe gegenteilige Gewohnheiten beibehalten. Aber, so könnte man fragen, wie kann denn von Gewohnheiten gegen ein Gesetz gesprochen werden, wenn das Gesetz erst erschienen ist? Sicher kann hier nur, wie G. Michiels in seinen *Normae generales*, I, 1929, 79 richtig betont, von einer Gewohnheit die Rede sein, die gegen das alte Recht bestand, das aber vom Kodex übernommen wurde.

Graz,

Prof. Dr. J. Haring.

VI. (Das karolingische Zehentgebot in wirtschaftsgeschichtlicher Bedeutung.) Über dieses Thema sprach bei seiner Inauguration als Rektor der Grazer Universität Prof. Dr. Arnold Pöschl. Er führt aus: Der karolingische Staat bedurfte zur Reform des Heereswesens ausgedehnter Lehensbestellungen, da der Gemeindefreie die Lasten nicht tragen konnte. Das Kirchengut bildete den Fonds der Lehensbestellung. Die Reichsprälaten selbst schufen sich durch Lehensbestellung eine Vasallität. Hiedurch wird der unmittelbare kirchliche Besitz immer kleiner. Große staatliche Dienstleistungen, Servitien, hafteten an den Reichskirchen. Wenn durch diese Entwicklung der kirchliche Grundbesitz in immer stärkerem Maße weltlichen Zwecken diente, so mußte für eigentliche kirchliche Zwecke ein Ersatz geschaffen werden. Dies geschah durch den staatlich garantierten Zehent an die Kirche, hiebei wurden die Staatslasten auf die Gesamt-

heit der Untertanen unter Zuhilfenahme des kirchlichen Organismus verteilt.

Graz.

Prof. Dr J. Haring.

VII. (**Frühkommunion der Kleinen.**) J. L. Jansen C..Ss. R. macht in der angesehenen holländischen Klerus-Zeitschrift *Nederlandsche Katholieke Stemmen* (November 1928, S. 349 bis 351) auf die Äußerungen eines Gottesmannes aufmerksam, der vor 200 Jahren in Neapel lebte. Es handelt sich um einen der ersten Gefährten des heiligen Alfons, den Ehrwürdigen Diener Gottes *Januarius Maria Sarnelli* († 1744), dessen Seligsprechungsprozeß schon weit gediehen ist. In seinem Werke *Il mondo riformato* (mehrfach aufgelegt, wie z. B. Neapel 1849 und 1888) ist im ersten Bande die 23. Lesung des 3. Teiles überschrieben: *Della Comunione per i Fanciulli* (von der Kinderkommunion).

Sarnelli stützt sich zunächst auf den sizilianischen Jesuiten Thomas Tamburini († 1675), der in Bezug auf das Pflichtalter für die Kommunion der Kleinen zwei Ansichten als probabel hinstellt. Die eine setzt für Beicht- und Kommunionpflicht ein verschiedenes Alter fest, nämlich für die Beicht 7 bis 8 Jahre, für die Kommunion 10 bis 14 Jahre. Grund: In dem bekannten Laterangesetz *Omnis utriusque* wird für die Kommunion ausdrücklich ein ehrfurchtsvoller Empfang vorgeschrieben (*suscipiens reverenter*), nicht so für die Beicht. Als Vertreter dieser Auffassung wird Suarez angeführt.

Die zweite Meinung, vertreten durch zwei andere spanische Theologen, Joh. Sanchez und Castropalao, behauptet, für Beicht- und Kommunionpflicht sei dasselbe Alter maßgebend, also etwas mehr als 7 Jahre, bzw. 7 bis 8 Jahre. Grund: An das beichtende Kind werden offenbar nicht geringere Anforderungen gestellt als an das kommunizierende.¹⁾

Der Ehrw. Sarnelli schreibt dann wörtlich also: „Es wird gut sein, sich an diese zweite Ansicht zu halten: 1. weil der Grund sehr triftig, ja unwiderleglich ist; 2. im Interesse Christi, der seine Freude und Wonne darin findet, mit seinem heiligen Fronleichnam seine lieben Lämmlein (*i suoi cari Agnellini*) zu speisen; 3. aus Gehorsam gegen die Heiligen Konzilien und die

¹⁾ So Tamburini in seiner *Theologia Moralis*, opusculum de communione cap. 4, § 2 (Ausgabe Venedig 1726, S. 427). Ebenso in seinem *Opus posthumum in quinque Ecclesiae praecepta*, tr. 3, cap. 7 (ebd., Anhang, S. 62). Merkwürdigerweise folgert Tamburini aus der Uneinigkeit der Autoren nicht: Also ist das Gesetz für Kinder unter 10 Jahren mindestens zweifelhaft; sondern schreibt an letzterem Orte: „Cum utraque sententia sit probabilis ex iam dictis, poteris cum Jo: Sanchez omnes obligare ad Communionem Paschalem post septennium: poteris cum Suarez eosdem eximere usque ad decimum inter decimum quartum annum. At ad multo plus non puto probabile; quia tunc regulariter habetur satis rationis et discretionis.“

Heiligen Väter, die die Gläubigen auffordern, dies Sakrament ewigen Lebens oft zu empfangen; 4. im Interesse jener Seelen selber, die aus der heiligen Kommunion reiche Frucht empfangen.“

„Die erste Ansicht beruft sich auf das *reverenter des caput „Omnis utriusque“*. Darauf ist zu erwidern: Die Gläubigen sollen hiedurch nur an die einēin so großen Sakramente gebührende Ehrfurcht erinnert werden. Aber solche Ehrfurcht, verbunden mit verschiedenen andern sehr wichtigen und beträchtlichen Erfordernissen, wird ebenso beim Beichten verlangt. Wenn aber ein Kind mit Ehrfurcht beichtet, wird es gewiß auch so kommunizieren.“

Nachher macht der fromme Mann allerdings ein Zugeständnis und bequemt sich, wohl im Hinblick auf die in Neapel bestehenden Verhältnisse, zu einem Kompromiß, indem er schreibt: „Dies sage ich zur größeren Beschämung jener trägen und wenig unterrichteten Geistlichen, die mit der Kinderkommunion so lange warten. Im übrigen ist es Ansicht und Praxis des Verfassers, den Mittelweg einzuhalten und für gewöhnlich die Kleinen im Alter von 9 bis 10 Jahren zur Kommunion zu führen. Ich sage *für gewöhnlich*, weil man zuweilen bei unwissenden und verwahrlosten Geschöpfen die Kommunion hinausschieben muß, während umgekehrt bei andern Kindern ihr Talent, ihr guter Geist und ihr edler Charakter uns verpflichtet (*obbliga*), sie noch vor 9 Jahren zuzulassen.“

Wie sehr übrigens dem Ehrw. Sarnelli die Frühkommunion der Kinder am Herzen liegt, ergibt sich klar aus seinen weiteren Ausführungen. Da heißt es u. a.: „Gott weiß, welch ein Schaden die Vernachlässigung der Frühkommunion dem Christentum bringt, und wie viele Seelen entweder in der Tugend nicht wachsen oder gar sich dem Bösen hingeben und verloren gehen, weil sie der (frühzeitigen) heiligen Kommunion beraubt sind. O, wie werden die Nachlässigen es zu ihrem Bedauern im Tale Josaphat erfahren! . . . Wie wenig Mühe kostet es, frühzeitig diesen armen Geschöpfen den heiligen Leib Jesu Christi zu reichen, den der liebevollste Erlöser in seiner Kirche zurückgelassen hat, um damit seine Schäflein zu nähren! O, wie oft findet der Herr bei seiner Einker in jenen unschuldigen und reinen Herzen mehr Freude als in so manchen andern Seelen (Erwachsener), die täglich kommunizieren!“

Der verehrte holländische Mitbruder schließt seinen Hinweis mit den Worten: „Erst die Verfügung Pius' X. machte allem Widerspruch (und aller Unsicherheit) ein Ende, eine Verfügung, die hiezulande vom Hochwürdigsten Episkopat so ehrfurchtsvoll entgegengenommen und, ganz entsprechend dem Wortlaut der päpstlichen Dekrete vom 20. Dezember 1905 und

8. August 1910, so eifrig durchgeführt wurde, daß Erschlaffung in diesem Punkte oder willkürliches Abweichen von dieser päpstlichen Vorschrift wohl zu den großen Seltenheiten gehört.“

Rom (S. Alfonso). P. Dr Klemenß M. Henze C. Ss. R.

VIII. (Aus der Geschichte des „Osservatore Romano“.)

Die Tatsache, daß der „Osservatore Romano“ seinen Umzug in die neue Città del Vaticano gehalten hat, ruft das Interesse für die Geschichte dieses Blattes wach. Der „Osservatore Romano“ hat eine reiche Vergangenheit. Das erste römische Zeitungsorgan, das den Titel „Osservatore Romano“ trug, erschien im Jahre 1849 und bildete eine jener vielen Publikationen, die während der römischen Revolution für kurze Zeit das Licht der Welt erblickten. Das dreimal wöchentlich erscheinende Blatt trug die Parole „Legge-Ordine“. Die erste Nummer kam am 5. September heraus. Diese Zeitungsgründung aus der Revolutionszeit hat jedoch keinerlei Verwandtschaft und Zusammenhänge mit dem späteren „Osservatore Romano“.

Der heutige „Osservatore Romano“ wurde im Jahre 1861 gegründet. Im Juli 1861 haben ihn tatkräftige Männer, in einer kleinen Gruppe vereinigt, ins Leben gerufen, in einer Zeit, die für den alten Kirchenstaat „bewegt“ und schwankend geworden war. Die Initiative stammt von Marchese Augusto di Baviera, der von den Advokaten Bastia aus Bologna und Zanchini aus Forlì unterstützt wurde. Am 1. Juli 1861 erschien die erste Nummer. Die Zeitung war bei ihrer Gründung weder offiziell noch offiziöses Organ des Heiligen Stuhles; diesen Charakter besaß damals das „Giornale d' Italia“. Die Zeitung stellte sich aber von Anfang an ausdrücklich in den Dienst der Kirche und des Papsttums. Der Untertitel lautete zuerst „Giornale politico e morale“. Ab 1. Jänner 1862 trat an dessen Stelle der noch heute sich auf dem Zeitungskopf befindliche Wahlspruch: „Unicuique suum. — Non praevalent.“ Gleichzeitig wurde auch dem Titel beigefügt: „Offizielles Organ der Pius-Vereinigung katholischer Organisationen.“ Vom 3. Jänner 1880 an wurde dieser Untertitel wiederum ersetzt durch „Giornale Politico Quotidiano“, an dessen Stelle später der heute noch übliche Untertitel „Giornale Quotidiano Politico Religioso“ trat. Er machte verschiedene Wandlungen durch. Seit 1. Jänner 1863 erschien er als offizielles Organ des Vatikans und trug eben von diesem Tage an das Bild der päpstlichen dreifachen Krone, der Tiara, auf dem Titelblatte. Papst Leo XIII. führte die offizielle Rubrik ein: Nostre Informazioni (= Unsere Informationen); in dieser Spalte erschienen von da an alle amtlichen Bekanntmachungen der Kurie. Das Blatt erschien in der Via Germanica. Ein sehr wichtiger Abschnitt in der Geschichte des

Blattes ist seine Übersiedlung in die neu errichtete Città del Vaticano. Damit scheidet der „Osservatore Romano“ (= Der Römische Beobachter) aus dem Bereiche der Geltung des italienischen Pressegesetzes aus und ist ein unabhängiges Organ der Città del Vaticano. Diese Änderung der Lage ist sehr beachtenswert.

Der „Osservatore Romano“ hat von Anfang an die katholischen Belange, die Freiheit der Kirche, die Wiederherstellung der Freiheit des Papstes und des Kirchenstaates vertreten. Es sind jetzt 70 Jahre. Nach diesen 70 Jahren kann sich der Osservatore der Freiheit des Papstes rühmen, und es ist für ihn selbst eine denkwürdige Tatsache, daß er mit der Errichtung der Città del Vaticano ein freies, unabhängiges Blatt der Vatikanstadt wurde. Am 4. November 1929 erschien die erste Ausgabe auf vatikanischem Gebiete. Am Feste des heiligen Karl Borromäus. Die Geschäftsräume der Zeitung befinden sich in der Via della Cancellata; der Chefredakteur ist nach wie vor Giuseppe della Torre. Der Kopf des Blattes trägt jetzt als Erscheinungsort die Città del Vaticano; sonst ist das Äußere der Zeitung sich gleich geblieben. Das Programm des Blattes bleibt sich auch gleich: Vertretung der katholischen Ideen und Werke, der Autorität der Kirche, Betrachtung von Zeitfragen und -ereignissen im Lichte des weltweiten katholischen Glaubens. Dieses Programm und seine Durchführung gibt dem Blatte die führende Stellung in der katholischen Tagespresse.

Immenstadt.

P. Aidan O. Cap.

IX. (Zum Bettelbriefwesen, bezw. -unwesen.) Eine Sache, die in der Regel jedem in der Praxis stehenden Geistlichen in der Woche wohl zwei- bis dreimal in die Hände kommt, ist es wert, auch einmal in einer theologischen Zeitschrift besprochen zu werden. Vor dem Kriege war der Gebrauch, Briefe mit der Bitte um Almosen für Kirchenbauten und ähnliche Zwecke zu versenden, schon ziemlich hoch entwickelt. Während des Krieges trat ein Rückschlag ein, jetzt aber hat dieser Gebrauch eine Ausdehnung erreicht, wodurch die Sache geradezu katastrophal wird.

Von vornherein will ich bemerken, daß ich nicht die Ansicht derjenigen teile, die den Gebrauch der Bettelbriefe vollständig verwerfen und sagen, man solle die Sorge um Aufbringung der nötigen Mittel für kirchliche Zwecke den dazu bestimmten Organisationen, z. B. bezüglich der Diaspora dem Bonifatiusverein überlassen. Im allgemeinen dürfte das letztere ja richtig sein, aber es gibt Fälle, in denen solche Organisationen nichts oder wenigstens nichts Genügendes tun können; es gibt Fälle, in denen mit Recht anzunehmen ist, daß bestimmte

Persönlichkeiten für einen besonderen Zweck auch besondere Interessen haben oder haben müssen. Was ich tadle, ist das *planlose* Versenden solcher Bettelbriefe, wodurch meistens nur die Post bereichert wird. Meine nachstehenden Darlegungen werden darum, richtig befolgt, die Förderung kirchlicher Zwecke nicht nur nicht schädigen, sondern dazu behilflich sein.

Die erwähnte Planlosigkeit zeigt sich zunächst darin, daß man einfach an Hand der Schematismen oder anderer Kataloge *allen* dort verzeichneten Geistlichen ein solches Bittgesuch zugehen läßt, ohne die geringste Überlegung, ob das auch in dem Fall angebracht sein dürfte. Wenn man erwidert, man könne doch unmöglich zuerst durch Auskunfteien sich über die Vermögensverhältnisse der einzelnen Geistlichen erkundigen, so ist das freilich richtig, aber es gibt genug andere Faktoren, aus denen man erkennen kann, ob ein Gesuch auf Erfolg rechnen könne oder nicht. Die meisten jungen Geistlichen sind, auch abgesehen von den Seminarschulden, unter denen sie namentlich nach Verlängerung der Studienzeit oft über ein Jahrzehnt seufzen, nicht so gestellt, daß sie zumal für weit entlegene Zwecke etwas übrig haben können. Auch die im Ruhestand lebenden Geistlichen haben oft schwere Sorgen, um auskommen zu können. Ein platter Unsinn ist es — fast möchte ich sagen — Frechheit, wenn aus den dichtestkatholischen Gegenden in die tiefste Diaspora solche Bettelbriefe geschickt werden: wenn z. B. ein Pfarrer, dessen Kirche noch nicht einmal eine Orgel hat, angegangen wird um Beisteuer zur Errichtung eines katholischen Kinos! — Zu dieser Planlosigkeit ist auch zu rechnen die *mehrfache* Versendung des nämlichen Gesuches an den nämlichen Adressaten oder die Wiederholung der Bitte, ehe daß wenigstens ein oder zwei Jahre seit Empfang einer Gabe verflossen sind. Ich habe schon bis viermal das nämliche Gesuch innerhalb kürzester Frist erhalten, teilweise an verschiedenen Orten aufgegeben, woraus zu schließen ist, daß der Bittsteller seine Filialen hat. Ich denke in solchen Fällen immer: Wenn man so unnötig die Post bereichert oder sonstigen Aufwand sich gestattet, dann kann die Not nicht so groß sein, und das Gesuch wandert in den Papierkorb. Viele werden es auch so machen; so mag von den so planlos verschickten Gesuchen höchstens ein Viertel Erfolg haben, und was da eingeht, wird zum guten Teil von den unnötigen Ausgaben aufgebraucht sein.

Am allerschlimmsten sind die gedruckten Anschriften, die vielfach auch fehlerhaft sind. Da wäre wirklich der Rat angebracht, alle solche Gesuche zurückzuweisen. Wenn ich jemand um etwas bitte, ist es ein Erfordernis des Anstandes, wenigstens ihm den richtigen Namen zu geben. Ebenso wäre es eine Pflicht des Anstandes, über die verschickten Gesuche Listen zu führen

und eine erhaltene Gabe zu buchen, dann könnten die den Geber wirklich beleidigenden Wiederholungen leicht vermieden werden. Vielfach werden aber Schulkinder oder Mitglieder eines Jugendvereines dazu gebraucht, die gedruckten Adressen wahllos aufzukleben oder aus Katalogen die Namen auf gut Glück aufzuschreiben, so daß der wirkliche Bittsteller oft nicht einmal weiß, an wen Gesuche verschickt wurden.

Eine andere Planlosigkeit, vielleicht besser gesagt Gedankenlosigkeit ist es, daß man darauf los bettelt, ohne sich ein Urteil zu bilden, ob man auf diese Weise wirklich zu seinem Ziel kommen kann. Es gibt doch sehr Vieles, wozu die Mittel auf dem Wege der Bettelbriefe nie erreicht werden können. Wenn auch alle, die ein solches Gesuch erreicht, etwas geben, wird es höchstens im Durchschnitt auf 3 Mark pro Person kommen. Was kommt damit zusammen? Wenn noch andere Mittel zur Verfügung stehen, kann unter Umständen etwas erreicht werden. Vielfach ist das aber nicht der Fall, wie der Bittsteller selbst zum Schluß zu seiner Enttäuschung erkennen wird. Es gilt auch hier die Mahnung des Evangeliums, sich hinzusetzen und zu rechnen, „si habeat ad perficiendum“. Es muß nicht alles, was nützlich und gut ist, was vielleicht auch notwendig erscheint, sogleich in Angriff genommen werden, wenigstens nicht in seiner ganzen Ausdehnung. Das gilt auch in besonderem Sinne für unser Missionswesen. In neuerer Zeit kommen solche Bettelbriefe aus China, Japan, Argentinien u. s. w. Die Not ist nicht in Abrede zu stellen, aber glauben denn diese Herren, mit den zwei oder drei Märklein, die einige Gutgesinnte schicken, die Mission gründen oder erhalten zu können? Hier können nur die großen Organisationen helfen: *diese* mögen alle, die die Mittel dazu haben, reichlich unterstützen, aber die einzelnen Missionsvorstände mögen die Versendung von Bettelbriefen nach Europa unterlassen! Kann man sich einen heiligen Franziskus Xaverius vorstellen, daß er Bittgesuche in der jetzt üblichen Weise verschickt habe!?

Man sagt bisweilen scherzweise bezüglich der Teilnahme an Lotterien: Ich habe wenigstens den Einsatz bekommen, wenn man nämlich nichts eingesetzt, kein Los genommen hatte. So können diejenigen, welche die vorstehenden Erwägungen berücksichtigen, sagen, sie hätten das für ihre Zwecke gewonnen, was sie an unnötigen Ausgaben gespart haben. In diesem Sinne sind vorstehende Zeilen geschrieben worden.

Aschaffenburg.

Dr Praxmarer, Jubilatus.

X. (Die „List“ des heiligen Eusebius.) Am 16. Dezember lesen wir vom heiligen Bischof von Vercelli: „Sancti Dionysii martyris captivatam simplicitatem ingeniosissime liberavit.“ Nicht

jeder hatte Gelegenheit, im Kolleg die Einzelheiten dieses kurzen Berichtes zu hören, wünscht aber bei der jährlichen Lesung, sie zu kennen. Für diese sei das Folgende gebracht; Kenner überschlagen es.

St. Athanasius war vom Papst Liberius freigesprochen von der Häresie, die die Arianer ihm vorgeworfen hatten. Liberius schickte nun mit Bischof Vinzenz von Capua zwei Gesandte an Constantius nach Arles mit dem Ersuchen, auf einer Versammlung der morgenländischen und abendländischen Bischöfe den Streit um Athanasius beizulegen und damit den kirchlichen Frieden herzustellen.

Die Versammlung kam zustande. Die Arianer einigten sich mit den Päpstlichen dahin, daß von beiden Parteien Arius *und* Athanasius verurteilt werde. Schweren Herzens verstand sich Vinzenz zu dieser Formel; er dachte an den Frieden zwischen Ost und West. Als aber die Unterschriften gegeben werden sollten, weigerte sich der Arianismus, seinen Stifter zu verurteilen. Und Vinzenz, durch Drohungen und Versprechungen bewogen, unterschrieb: Athanasius sei im Banne!

Dieser Fall des hochbetagten Vinzenz war um so schmerzlicher, da er nicht bloß im Namen des heiligen Silvester dem Konzil von Nicäa vorgestanden, sondern auch auf dem Konzil von Sardes als Richter auftrat und Athanasius freigesprochen hatte.

Papst Liberius verfiel in tiefe Trauer über diese Schwäche seines Gesandten und konnte unmöglich dem Schriftstück seine Genehmigung geben. Er schickte vielmehr eine neue Gesandtschaft an Constantius: einen Priester und einen Diakon von Rom mit Luzifer, dem Bischof von Cagliari an der Spitze, mit dem Auftrage, Constantius von der Ungerechtigkeit des Verfahrens gegen Athanasius zu überzeugen und seine Hilfe für die Berufung einer allgemeinen Kirchenversammlung zu erbitten.

Zu diesen drei gesellte sich unterwegs Eusebius von Vercelli, weil Liberius ihn brieflich darum gebeten hatte.

Am Hofe erreichte die Gesandtschaft die Zusage des Konzils für das nächste Jahr 355 und als Ort der Tagung wurde Mailand bestimmt. — Mehr als 300 ernstliche, rechtgläubige Bischöfe kamen, aber nur wenig oströmische. Sie entschuldigten sich mit dem weiten Wege, andere mit der Gesundheit. Constantius, der Arianer, erschien mit bewaffneter Begleitung und maßte sich den Vorsitz an. Die Arianer erlangten alles, die Katholischen nichts, man verwarf ihre Stimmen. Die päpstlichen Gesandten schwiegen nicht. Darum verbannte man Luzifer und den Priester aus Rom, ebenso den Diakon, nachdem man ihn geißelt hatte.

So blieb Eusebius allein übrig. Zu seinem großen Leiden mußte er sehen, daß Dionysius, Bischof von Mailand, sich überlisten ließ und mit gegen Athanasius unterschrieben hatte. Die Schadenfreude der Arianer über den Schmerz des Bischofs von Vercelli und über die Schmach des Mailänder Oberhirten war groß. Eusebius hatte nur einen Gedanken: Wie befreie ich meinen Mitbischof von dieser Schmach!

Die Reihe zum Eintragen der Unterschrift kam auch an ihn. Eusebius verhält sich ruhig; das macht die Arianer ganz sicher. Er liest das Schriftstück bedächtig durch, hört die Zuflüsterungen der Arianer gelassen an und sagt dann:

„Wenn ihr wollt, daß ich unterschreibe, so muß ich auf dem alten Brauche bestehen, der für die Reihenfolge der Namen gilt!“

„Was für ein alter Brauch?“

„Es ist nicht Brauch, daß der Name eines Jüngeren wie Dionysius, vor dem Namen eines Alten, wie ich bin, gelesen werde. Es ist eure Sache, daß meine Unterschrift vor der des Dionysius gelesen werden kann.“

„Also der in ganz Europa berühmte Eusebius wird mit gegen Athanasius unterschreiben!“ Das ging wie ein Lauffeuer durch die Reihen der Arianer.

Man sah, wie ein kaiserlicher Schreiber sich mit dem Schriftstücke zu tun machte. Diese Pause kürzt man sich ab durch Vermutungen darüber, was nun Rom noch tun könnte, wenn neben Dionysius auch der päpstliche Vertraute, der Bischof von Vercelli, noch unterschrieben hätte.

Jetzt legt man dem Eusebius das Schriftstück vor. Er sieht den Namen des Bischofs von Mailand nicht mehr. So sauber ist „† Dionysius Eppus Mediolan“ vom Pergament ausradiert, daß nicht ein Strichlein mehr von den Schriftzügen zu sehen ist.

„Nun setze dich und unterschreibe: † Eusebius Eppus Vercellensis — —.“

Eusebius: „Ich kann unmöglich einen Unschuldigen verurteilen, wie Athanasius es ist. Man wird den Namen des Eusebius ebensowenig hier lesen, wie den des Dionysius!“

Da erkennen die Arianer, daß sie überlistet sind. Ihre Wut steigt aufs höchste. Ihre Schlaueit ist unterlegen. Eusebius und Dionysius wurden beide verbannt. Aber der 16. Dezember läßt uns alle Jahre das Lob des heiligen Bischofs und Märtyrers aussprechen in der Postcommunio: „Posuisti Domine in capite ejus coronam de lapide pretioso.“

St. Augustin, Post Siegburg (Rhld.).

Aug. Jos. Arand S. V. D.

XI. († **P. Josef Schrohe S. J.**) Zum Ableben dieses treuen Mitarbeiters unserer Zeitschrift bringt das „Mainzer Journal“ einen längeren Nachruf aus der Feder seines älteren Bruders, des Herrn Oberstudienrates i. R. *Dr H. Schrohe* in Mainz, dem wir folgendes entnehmen.

P. Josef Schrohe war am 10. Oktober 1865 als zweitältester von vier Brüdern zu Mainz geboren. Die Eltern, der spätere Geheime Medizinalrat Dr A. Schrohe und seine Gattin Anna Maria geb. Stenner, unterwiesen ihre Kinder in wahrer Gottesfurcht und menschlicher Pflichttreue. Josef bestand am 11. März 1885 an dem Mainzer Gymnasium die Reifeprüfung. Schon damals war er entschlossen, sich dem Studium der Theologie zu widmen und Jesuit zu werden. Sein Vater, der an sich nichts hiegegen einwendete, wünschte jedoch, daß sich Josef zunächst die Verhältnisse gründlich anschau, unter denen er sein Leben verbringen wollte. So kam es, daß Josef die Universität Innsbruck wählte, an der bekanntlich die österreichischen Jesuiten die theologischen Lehrstühle innehaben. Hier wurde er ein Lieblingsschüler des Kirchenhistorikers *P. Grisar* und des Kirchenrechtslehrers *P. Nilles*. Am 31. Juli 1897 feierte er in Innsbruck im Kloster der ewigen Anbetung seine erste heilige Messe und trat dann im Alter von 32 Jahren in die Gesellschaft Jesu ein. Wegen seiner Eignung zur Geschichtswissenschaft sollte er sich für das Lehramt vorbereiten; aber ein Kopfleiden, das ihn in jungen Jahren plagte, drängte ihn auf eine andere Laufbahn. Er wurde Volksmissionär und war im alten Österreich an mehreren hundert Orten als solcher tätig. Später wirkte er in der Seelsorge, und zwar in Graz, Troppau, Wien und Linz. Mit besonderer Vorliebe gab er überaus zahlreiche Exerzitien in den verschiedensten Klöstern. Den Lebensabend — seit Herbst 1929 — verbrachte er, noch immer seelsorgerisch wirkend, in dem Exerzitienhaus Wien, XIII., Lainzerstraße 136.

Der Heimgegangene erfreute sich zeitlebens eines echt rheinischen Humors und eines staunenswerten Gedächtnisses. Darum stand er im Rufe eines Polyhistor, d. h. eines in vielen Wissenschaften bewanderten Gelehrten, und galt als ein ausgezeichnete Literaturkenner. Bücher waren seine besondere Freude. Auch schriftstellerisch war er tätig; zahlreiche, durch ihre offene Geradheit bezeichnete Bücherbesprechungen schrieb er für die Linzer theologische Quartalschrift, und noch im letzten Heft dieses weitverbreiteten Priesterorganes findet sich von seiner Hand eine größere Studie über die Nachfolge Christi.¹⁾

Der Tod überraschte ihn während der Nacht; es muß ein plötzliches Auslöschen des Lebenslichtes gewesen sein, da sich

¹⁾ Ig. 1930 S. 331 ff; 557 ff.

keinerlei Zeichen eines Todeskampfes zeigten. Der Gute ist aber wahrlich nicht unvorbereitet in die Ewigkeit gegangen. Sein edles Wesen, seine aufrichtige Frömmigkeit und sein lauterer Charakter waren eine stete Vorbereitung auf den Himmel. Noch wenige Stunden vor seinem Tode — er starb am 19. Mai 1930 gegen Mitternacht an einem Schlagfluß — hatte er den Laienbrüdern die Betrachtungspunkte gegeben. Bald darauf legte er sich zur Ruhe. Als er am nächsten Morgen nicht zur heiligen Messe erschien und man nachschauen ging, fand man ihn in Bette friedlich entschlafen auf.

Er ruhe im Frieden!

Erlässe des Apostolischen Stuhles.

Zusammengestellt von Dr W. Grosam, Professor der Pastoraltheologie in Linz

(Authentische Auslegungen zum Cod. jur. can.) Die Kodexkommission gab unter dem 13. Juli 1930 folgende Entscheidungen:

1. Zu can. 556 (Unterbrechung des Noviziates):

D. An sub verbis *quacumque ex causa* canonis 556, § 1 comprehendatur etiam transitus in aliam novitiatus domum, de quo in § 4 eiusdem canonis. — R. *Affirmative*.

Wenn ein Ordensnovize von einem Noviziathause in ein anderes Noviziathaus desselben Ordens versetzt wird, so tritt dadurch im allgemeinen keine Unterbrechung des Noviziates ein (can. 556, § 4). Die Reise von einem Noviziat zum andern kann aber allenfalls auch lange dauern, z. B. bei Versetzung des Novizen in das Noviziat einer überseeischen Missionsprovinz desselben Ordens. Die Autoren waren nicht einig, ob in solchen Fällen die ganz allgemeine Bestimmung des § 1 desselben Kanons Anwendung findet. *Fanfani* z. B. behauptete, wenn bei einer solchen Überstellung der Novize über 30 Tage (nacheinander oder mit Unterbrechung) außerhalb des Noviziathauses verweile, sei das Noviziat unterbrochen und müsse neu angefangen werden. *Vermeersch-Creusen* (Epitome I.³, n. 660) bestritten es. Die Kodexkommission hat der Ansicht *Fanfani*s in diesem Punkte recht gegeben. — Dauert die Reise des Novizen von einem Noviziathause zum andern weniger als 30 Tage, so kommt § 2 des can. 556 zur Anwendung.

2. Zu can. 845, § 2 (Kommunionsspendung durch einen Diakon):

D. An Diaconus, sacram Communionem ad normam canonis 845, § 2 ministrans, possit et debeat in fine ritus benedictionem manu impertire iuxta Rituale romanum, tit. IV, cap. II, n. 10. — R. *Affirmative*.

Die Entscheidung möchte überflüssig erscheinen, weil das Römische Rituale an der zitierten Stelle die klare Weisung gibt: „Ritus superius descriptus (der Ritus, wie ihn der Priester bei der Kommunionsspendung beobachten muß) servandus est etiam a Diacono sacram communionem ministrante.“ Gleichwohl lehrten manche Autoren (z. B. Cappello, De Sacram. I., n. 454) im Hinblick auf can. 1147, § 4, der Diakon dürfe, wenn er die heilige Kommunion austeilte, am Schlusse nicht den Segen mit der Hand geben, wie ihn der Priester geben darf und muß. Denn can. 1147, § 4 sagt: „Diaconi et lectores illas tantum valide et licite benedictiones dare possunt, quae ipsis expresse a iure permittuntur“; *expresse* werde aber dem Diakon nur die Befugnis zugesprochen, am Schlusse der Krankenkommunion mit der pyxis den Segen zu geben, nicht aber den Handseggen bei der gewöhnlichen Kommunionsspendung. Nun ist diese Frage entschieden: der Diakon darf und muß nach der Kommunionsspendung den Segen mit der Hand genau so geben wie der Priester. (Vgl. dazu meinen Aufsatz „Der Diakon im neuen Römischen Rituale“, Th.-pr. Qu.-Schr. 1926, S. 374 ff.)

3. Zu can. 1363 (filii legitimi, Zulassung in Seminarien):

D. An filii legitimi per subsequens parentum matrimonium habendi sint uti legitimi ad effectum, de quo in canone 1363, § 1. — R. *Affirmative*.

Im kanonischen Rechte werden außerehelich geborene Kinder, welche durch die nachfolgende Eheschließung der Eltern die Legitimation erlangen, den ehelichen in allem gleichgestellt, soweit nicht ausdrücklich gegenteilige Bestimmungen getroffen sind („nisi aliud expresse cautum fuerit“, can. 1117). Eine solche Ausschlußklausel enthält z. B. can. 232, § 2, n. 1 bezüglich des Kardinalates. Für die Aufnahme in die Seminarien verlangt can. 1363 allerdings: „ne admittantur, nisi filii legitimi . . .“, schließt aber Legitimierte nicht ausdrücklich von der Aufnahme aus. Daher bedürfen Legitimierte keiner Dispens zum Eintritt in die Seminarien. (A. A. S. XXII, 365.)

(Der Streit über die „chinesischen Riten“.) Zu den unersichtlichsten Kapiteln der Missionsgeschichte gehört der sogenannte „Riten- oder Akkommodationsstreit“, der im 17. Jahrhundert zwischen den Jesuiten einerseits, den Dominikanern, Franziskanern, Lazaristen und Missionären des Pariser Seminars für auswärtige Missionen andererseits mit größter Heftigkeit und Erbitterung geführt wurde, bis das energische Eingreifen der Päpste dem öffentlichen Ärgernis ein Ende machte. Der Streit drehte sich um die Frage, wie weit sich katholische Missionäre den Landessitten anpassen dürfen; speziell in China: wie weit die Christen die heidnische Ahnenverehrung, die Opfer

für Konfuzius und ähnliche heidnische Kultakte mitmachen, die heidnischen Gottesnamen gebrauchen dürfen u. s. w. (vgl. Schmidlin im Lexikon für Theologie und Kirche I.², 187). — Klemens XI. erließ schließlich mit Dekret des S. Officium vom 25. September 1710 ein strenges Verbot, den Streit weiterzuführen. Der Wortlaut dieses Dekretes ist in der Bulle Benedikt XIV. „Ex quo singulari“ vom 11. Juli 1742 wiedergegeben. Es untersagt unter strengen Strafandrohungen allen ohne Ausnahme, „ut in posterum non audeant sub quovis quaesito colore, vel praetextu, imprimere, vel quoquo modo in lucem edere Libellos, Relationes, Theses, Folia seu scripta quaecumque, in quibus ex professo, vel incidenter de Ritibus Sinicis hujusmodi, vel de controversiis desuper, seu illorum occasione exortis quomodolibet tractetur, sine expressa, et speciali licentia a Sanctitate Sua, seu pro tempore existente Romano Pontifice in Congregatione supradictae Sanctae et Universalis Inquisitionis obtinendae“ (Bened. XIV., Bullarium t. I., p. 218. Prati 1845).

Das S. Officium hat sich veranlaßt gesehen, zur Frage Stellung zu nehmen, ob dieses Dekret nach dem Kodex noch in Kraft steht. In neuester Zeit sind tatsächlich mehrere Publikationen erschienen, die sich mit dem chinesischen Ritenstreit befassen (vgl. die Literaturangaben bei Schmidlin l. c.). Das S. Officium erklärte in der Vollsitzung vom 18. Juni 1930, daß das oben angeführte Dekret der Inquisition vom 25. September 1710 auch heute in voller Geltung stehe, und der Papst hat diese Entscheidung am 26. Juni bestätigt.

(A. A. S. XXII, 344.)

Bewilligungen und Entscheidungen in Sachen der Ablässe.

Mitgeteilt von *Pel. Al. Steinen S. J.*, Aachen, Kurbrunnenstraße 42.

1. Ruthenen und die Rosenkranzablässe. Vom ruthenischen Bischof von Stanislaw wurde in Rom folgende Frage gestellt: „Die *Form* des *Ave Maria* ist nach dem ruthenischen Ritus von der des lateinischen verschieden. Auch besteht bei diesem Ritus die Gewohnheit, das Rosenkranzgeheimnis *am Ende* des *Ave* kurz zu erwähnen. Können die Ruthenen, die auf diese Art den Rosenkranz beten, alle diesem Gebete bewilligten Ablässe gewinnen?“

Die S. Poenitentiaria Ap. beantwortete die Frage mit Nein, *doch gestattete der Heilige Vater*, daß *alle Christen ruthenischen Ritus* alle dem Rosenkranz verliehenen Ablässe gewinnen, auch wenn sie den Rosenkranz nach der bei den Ruthenen üblichen Art beten (S. P. A., 29. April 1930; A. A. S. XXII, 292).

2. Der Toties-quoties-Ablaß und der vorgeschriebene Kirchenbesuch. Zur Gewinnung des Toties-quoties-Ablasses an Portiunkula ist eine Wiederholung des Kirchenbesuches mit bestimmten Gebeten vorgeschrieben. Seit dem 10. Juli 1924 (A. A. S. XVI, 347) ist das zu verrichtende Gebet genau bestimmt: *jedesmal sechs Pater, Ave, Gloria.*

Für die Gewinnung *aller anderen Toties-quoties-Ablässe*, für die ein Kirchenbesuch mit Gebet vorgeschrieben ist, war die Länge dieses Gebetes bis jetzt nicht bestimmt. Am 4. Juli 1930 hat nun Papst Pius XI. festgesetzt, daß zur Gewinnung *aller derartigen Toties-quoties-Ablässe* bei jedem Besuche *sechs Pater, Ave, Gloria* gebetet werden müssen und daß dieses Gebet auch genügt. An seine Stelle darf kein anderes Gebet treten. Für den Portiunkula-Ablaß wurde das ganz ausdrücklich bestimmt (A. A. S. XXII, 43) und es muß angenommen werden, daß diese Festsetzung nun für alle Toties-quoties-Ablässe gilt, zu deren Gewinnung ein Kirchenbesuch erforderlich ist (S. P. A., Offic. de indulg. 5. Juli 1930; A. A. S. XXII, 363).

3. Ablässe für jene, die den Katechismus lehren und für jene, die dessen Lehre entgegennehmen. Die bisherigen, hiefür gewährten Ablässe werden aufgehoben.

Wer wenigstens *zweimal im Monate*, während ungefähr einer halben Stunde, aber nicht weniger als 20 Minuten lang, den Katechismus *lehrt* oder durch Unterricht *lernt*, kann *zweimal im Monate*, an beliebigen Tagen, einen *vollkommenen Ablaß* gewinnen, unter den vier gewöhnlichen Bedingungen.

Für die jedesmalige Erteilung, bezw. Erlernung des Katechismus ist der unvollkommene Ablaß von *hundert Tagen* bewilligt (Litt. Apost. 12. März 1930; A. A. S. XXII, 343).

4. Das päpstliche Werk zur Erhaltung des Glaubens (in Rom) und zur Errichtung von neuen Kirchen in Rom. Durch *Motu proprio* vom 5. August 1930 errichtete Pius XI. in Rom ein neues Pontificium Opus unter obigem Titel.

Das *alte päpstliche Werk* fast gleichen Titels, errichtet von Leo XIII. am 25. November 1902, wird zugleich mit seinen Einrichtungen *aufgehoben*.

Das *neue Werk* ist für die *Diözese Rom* gegründet worden. Es hat einen *doppelten Zweck*; *zuerst* will es den alten, echten Glauben in Rom schützen und verteidigen. Es ist ja bekannt, daß Andersgläubige, insbesondere die Methodisten, riesige Anstrengungen machen, um dem römischen Volke den wahren Glauben zu entreißen.

Zweitens, ein *Hauptmittel*, diesen ersten Zweck zu verwirklichen, sieht der Heilige Vater in der *Teilung der Pfarreien*, *Aufhebung von Seelsorgsbezirken*, die ihrem Zwecke nicht mehr

entsprechen, und Aufbau neuer Kirchen, Errichtung neuer Pfarrgotteshäuser.

An die Spitze dieses kirchlichen Vereines wird ein Kardinal gestellt werden, ihm zur Seite eine Kommission aus Priestern, einem Rechtskundigen und drei Architekten. Die näheren Bestimmungen werden später folgen. (A. A. S. XXII, 339 sq.)

Bericht über die Erfolge der katholischen Missionen.

Von Peter Kittlitzko, Professor i. R. in Ried im Innkreis (O.-Ö.).

I. Missionsbericht.

1. Asien.

Vorderasien. Ein Missionsbericht aus *Kleinasien* bringt die erfreuliche Nachricht, daß der gegen jede religiöse Idee aufgestachelte Fanatismus der Regierung von Angora im Abnehmen begriffen ist. Infolgedessen beginnen die Missionäre von *Koniah* (Ikonium), die sich trotz jahrelanger Drangsalierungen in ihrem alles Besitzes beraubten Klösterlein halten konnten, die wenigen Christen ihrer Riesenpfarrei zu besuchen und auch die ihrer Hirten beraubten Orientchristen zu sammeln. Die Arbeit ist mühsam und gefährlich, stellt aber dem Mute und der Ausdauer unserer Missionäre das schönste Zeugnis aus. („Miss. d. August.“ 1930, 471.)

Die *syrische Kapuzinermision* von *Beyrut* hat zu *Deir-ez-zor* am Euphrat, in der Nähe der Mündung des Chabur, eine neue Station errichtet. *Deir-ez-zor* ist der Brückenpunkt für die Hauptstraßen von Damaskus, Palmyra und Aleppo nach Mossul, und hat daher große Bedeutung. An Christen leben hier 700—800, sie sind teils Katholiken, Syrer, Armenier, Chaldäer, teils griechische Schismatiker und gregorianische Armenier.

(„Seraph. Weltapost.“ 1930, 256.)

Die Konversionsbewegung unter den Schismatikern des griechisch-melchitischen Ritus in *Tripoli* (*Syrien*) und *Homs* geht gut und erfolgreich voran; unter den Christen des syrischen Ritus ist die Bewegung nicht minder stark, die nichtunierten Armenier sind der Mission sehr zugänglich.

(„Kath. Miss.“ 1930, 214.)

Vorderindien. Die *Allindische Konferenz für die unterdrückten Klassen*, die Ende April 1930 in *Madras* tagte, hat wiederholt der katholischen Mission in sehr ehrender Weise gedacht; namentlich wurde die segensreiche Tätigkeit der beschaulichen katholischen Orden betont. Ein hervorragender Redner äußerte sich diesbezüglich in folgender Weise:

„Indien ist ein Ackerbauland mit ausgedehnten, unentwickelten Ländereien, mit Forsten und Marschland. Frankreich bestand vor seiner Entwicklung zu einem blühenden Ackerbauland auch aus unentwickelten Ödländereien und Forsten. In diese Gebiete, wohin sich niemand wagte, traten mächtige christliche Orden (Kartäuser, Zisterzienser, Benediktiner) ein, rodeten die Wälder, füllten das Marschland auf und verwandelten das ganze Land in einen wirklichen Blumengarten. Wir sollten unsere christlichen Brüder bitten, daß diese Gemeinschaften in Indien eingeführt werden, daß man ihnen in jeder Provinz, wo es niedere Klassen gibt, Land gebe. Sie werden Ackerbauschulen und Farmen errichten. Mit ihren Hilfskräften und ihrer reichen Erfahrung in der Landwirtschaft werden sie uns zu Siedlerland für die unterdrückten Klassen verhelfen. In der Umgebung müßte die Regierung Wälder und Freiland nur für diese Klassen freihalten, möglichst mit der Klausel, daß dies Land nie an Angehörige höherer Klassen

veräußert werden darf. Laßt uns die Bildung begrüßen, von welcher Seite sie kommt, sei es von der Regierung, sei es von christlichen Institutionen. Wenn die niederen Klassen heute den Vorteil einiger Bildung besitzen, so ist dies *hauptsächlich, wenn nicht gänzlich, den christlichen Erziehungsanstalten zu danken*. Denn in ihren Schulen und Einrichtungen ist der Frage von Unberührbarkeit und Berührbarkeit (gemeint sind die Berührungsgesetze der Kasten) kein Einfluß gestattet.“ („Kreuz u. Kar.“ 1930, 240.)

In ganz ähnlichem Sinne ist ein Schreiben gehalten, das der Präsident der Vereinigung, *Ramchandras Sutwajee Nekaljay*, dem „Osservatore Romano“ mit der Bitte um Veröffentlichung eingesandt hat, weil er und seine Parteigenossen wissen, daß „das, was im Organe des Heiligen Stuhles steht, in der ganzen Welt gelesen wird und großes Ansehen hat, sowohl bei der britischen Regierung wie bei der öffentlichen Meinung der ganzen Welt“. — Das Schreiben schildert die trostlose Lage der 70 Millionen *Parias*, die trotz mancher Verbesserungen unter der englischen Herrschaft heute noch von ihren Landsleuten — den Hindu der höheren Kasten — „schlechter behandelt werden als die Tiere“. Die Denkschrift betont zum Schlusse, daß die „Unberührbaren“, d. h. die *Parias*, ihr Heil weder vom Islam, noch von Gandhi, noch von der englischen Regierung erwarten, sondern ihre ganze Hoffnung auf den *Katholizismus mit seinen Orden* setzen, die allein geeignet sind, die *Parias* zu tüchtigen Landwirten zu erziehen und so sozial zu heben. („Osserv. Romano.“)

Leider dürfte die katholische Mission dermalen kaum instande sein, den Einladungen des Altindischen Kongresses und seines Präsidenten nachzukommen, da auch andere Länder, z. B. China, nach beschaulichen Orden rufen.

Erfreulich ist, daß sich im Lande selbst Ansätze beschaulicher Ordenskongregationen zeigen, so z. B. auf Ceylon in der Diözese Jaffna, wo der Oblatenpriester P. Thomas Anthony seit einiger Zeit unter den Tamulen für das beschauliche Leben wirbt. Die erzielten Resultate sind so ermutigend, daß die Propagandakongregation in Rom nunmehr den Bischof von Jaffna ermächtigt hat, die Kongregation der „*Diener U. L. Frau vom Rosenkranz*“ kanonisch zu errichten und auch eine Schwesternkongregation mit gleichen Konstitutionen und gleichem Geist zu organisieren.

Was einheimische Missionskräfte zu leisten vermögen, das zeigt das Beispiel des einheimischen Priesters *P. Gnana Prakasar*, der trotz seiner geringen Mittel zu Malwate in der Diözese Jaffna vor kurzem seine dreißigste Missionsstation gründen konnte, und der Seeleneifer des indischen Katechisten *Dairiam Pillay*, der zwar in einer armseligen Hütte in der Nähe der Stadt Tuticorin gestorben ist, dem aber der „Osservatore Romano“ einen sehr ehrenden Nachruf widmete mit der Begründung, daß der Verstorbene während seiner fünfzigjährigen Katechistenarbeit mehr als fünftausend Heiden zum Katholizismus bekehrt habe.

(„Oss. Rom.“ 1930, Nr. 39.)

Bezüglich der Ordensberufe dürfte das etwa 10.000 Einwohner zählende Städtchen *Panjamputti* in der Diözese Tritschinopoly nicht nur in Indien, sondern vielleicht auch in Europa, an der Spitze marschieren. Das Städtchen, das nicht einmal ganz katholisch ist, zählt 59 Priester- und Ordensberufe: 1 Priester, 5 Seminaristen, 10 Brüder und 43 Schwestern. Gäbe es hundert solcher Pfarreien, dann wäre der Mangel an Personal bald behoben! („Fid.-Korr.“)

Die Diözesen *Quilon* und *Kumbakonam* wurden geteilt und daraus zwei neue Diözesen: *Kottar* und *Salem*, gebildet. Kottar und das verkleinerte Kumbakonam wurden einheimischen Priestern übertragen.

(„Kath. Miss.“ 1930, 243.)

In *Dakka* wurde am 15. März d. J. von zwei katholischen Missionsärztinnen aus Washington, Schwester Lätitia und Schwester Helena, ein

Mütterheim eröffnet, das sich der Wöchnerinnenpflege widmen und der Beaufsichtigung der bereits im Dienste stehenden und der Heranbildung neuer Hebammen dienen soll. Die beiden Schwestern wurden von den Zivilbehörden mit großer Zuvorkommenheit aufgenommen; sie haben bereits von der nördlich von Dakka liegenden Stadt *Mymensingh* eine Einladung bekommen, dort eine ähnliche Anstalt zu errichten.

(„Licht u. Liebe“ 1930, 116.)

Hinterindien. Einen originellen Missionsversuch haben die Katholiken der Mission *Buiku* in Indochina zu Beginn dieses Jahres unternommen; 300 katholische Familien wanderten aus und ließen sich auf der nur von Heiden bewohnten Insel *Phu-Ku* im Süden *Cambodschas* nieder, um so den Stamm für eine katholische Gemeinde zu schaffen. Über das Gelingen des Unternehmens liegen noch keine Meldungen vor.

(„Antoniusbote“ 1930, 212.)

China. Die Lage der katholischen Missionen Chinas wird von Tag zu Tag ernster und trostloser. Nach Meldungen der Tagespresse stehen die plündernden und mordenden Banden stark unter dem kommunistischen Einfluß Moskaus, woraus sich der zunehmende Religionshaß erklärt. In der Untersuchung über die vor einiger Zeit gemeldete Ermordung von drei finnischen Schwestern soll mit Bestimmtheit nachgewiesen worden sein, daß die Tat auf Geheiß der russischen Bolschewiken ausgeführt wurde, als Rache dafür, daß der Bruder einer der Schwestern als Premierminister 1918/19 die Ausbreitung des Kommunismus in Finnland verhinderte. Die der Ermordung vorausgegangene grausame Folterung würde zu den Bolschewikenmethoden ganz gut passen.

Die Missionäre der Provinzen *Hupe, Hunan, Kiangsi* und des anstoßenden Teiles von *Fokien* sind in ständiger Gefahr, Freiheit und Leben zu verlieren, harren aber trotzdem mutig aus. Die im Vorjahre zerstörte Mission der deutschen Dominikaner in *Tingchow* ist im Wiederaufbau begriffen, desgleichen die anderen zerstörten oder beschädigten Niederlassungen.

Beim Lesen der Missionsberichte fällt auf, daß dieselben bei weitem nicht so entmutigend sind, wie die Meldungen der Tagespresse; da auch die Propaganda in Rom fortfährt, neue Missionssprengel zu schaffen und neue Missionsgenossenschaften heranzuziehen, so ist wohl die Hoffnung nicht ganz unberechtigt, daß auch die gegenwärtige Heimsuchung mit Gottes Gnade und durch den Heldenmut unserer Missionäre überwunden werden wird.

Die Namen der neu errichteten Missionssprengel werden in der nächsten Nummer Berücksichtigung finden.

Japan. Nach einer Untersuchung der Papierwarenhändler Tokios erreichte die Einfuhr fremder Bücher in Japan während des Jahres 1929 die gewaltige Summe von 2.703.268 Yen (1 Yen = 2 Mark); der größte Teil von 1.135.649 Yen fällt auf Deutschland, der zweitgrößte von 767.566 auf England, der dritte von 519.536 Yen auf die Vereinigten Staaten von Nordamerika. Da alle diese drei führenden Länder in der Hauptsache protestantisch sind, folgt daraus, daß die katholische Mission von dieser Einfuhr wenig Nutzen hat.

Die Statistiken verzeichnen nur einen geringen Zuwachs, was bei den schwierigen Missionsverhältnissen in Japan nicht überraschend ist. Von den deutschen Missionen verzeichnen die Steyler in *Nagoya* 447 Katholiken gegen 400 im Vorjahre, die Franziskaner von *Sapporo* 2392 Christen und 401 Katechumenen.

Korea. Abt-Bischof *Sauer* von *Wonsan* berichtet, daß sich seine große Missionsdiözese ungemein rasch entwickle. Orte, die vor wenigen Jahren noch Dörfer waren, sind zu mächtigen Städten emporgewachsen, die noch immer an Ausdehnung zunehmen. Da gäbe es Gelegenheit, Schulen, Kirchen,

Krankenhäuser, Apotheken u. s. w. zu errichten, wenn das nötige Personal und Geld vorhanden wäre! Leider fehlt der katholischen Mission beides. Trotzdem geht es auf allen Stationen gut voran. Recht günstig sind die Aussichten um die *Abtei Tokwon* herum. Vor sechs bis sieben Jahren war in der Umgebung Tokwons noch kein einziger Christ; jetzt sind es bereits 20 Christengemeinden, wenn auch manche noch nicht sehr groß. In Wonsan selbst hat die katholische Mission eine Schule, die fast tausend Schüler zählt und bei den Schulbehörden wie bei der Bürgerschaft in hohem Ansehen steht. Ihr ist es zum Teile zu verdanken, daß aus den kaum 150 Christen im Jahre 1921 über 1000 geworden sind und daß die katholische Religion jetzt geachtet dasteht, während sie früher unbeachtet oder wenig geachtet war. Ähnliche Erfolge wären in anderen Städten zu erzielen, wenn den Missionären die Mittel zur Verfügung stünden.

(„Kath. Miss.“ 1930, 241.)

Der bisherige Prior von Tokwon, P. Dr Chrysostomus Schmid, wurde zum Abt-Koadjutor von St. Ottilien ernannt.

Ein junger Missionär aus der Schweiz, der vor kurzem seine erste Missionsreise durch Südkorea gemacht hat, spendet den besuchten Christen begeistertes Lob. „Es gibt“, so schreibt er an seine Freunde in Europa, „wunderschöne Blüten unter ihnen, herrliche Menschen, die selber keine Ahnung von der Schönheit ihrer Seele haben. Es herrscht ein tief christliches Leben in diesen einsamen Bergtälern Südkoreas“. Wenn die katholische Mission Korea nur nicht gar so arm wäre an Mitteln und Personal!

(„Missionsbl.“ 1930, 203, 225.)

2. Afrika.

Ostafrika. Der Aufstand des Ras Guxa Wohie im Norden *Abessiniens* endete mit einem Siege des Negus Tafari am 31. März 1930. Der Siegesjubiläum wurde zwar einigermaßen durch den wenige Tage später erfolgten Tod der Kaiserin Zauditu, einer Tochter Meneliks, gedrückt, wiederholte sich aber beim ersten Auftreten des neuen Negus Negesti, des „Königs der Könige“, da man dem neuen Herrscher überall echte Begeisterung entgegenbringt.

Die abessinische Mission wurde von der der italienischen Kapuziner von *Eritrea* losgelöst und einem eingeborenen Bischof — *Msgr. Kidane Mariam Kuffa*, Titularbischof von Tibari — unterstellt. Eritrea umfaßt 28.000 Katholiken, die dem abessinischen Ritus angehören, 60 eingeborene Priester, ein Seminar in Keram und ein Institut in Rom.

Msgr. Maranta, dessen Bischofsweihe am 17. August in Daressalam stattgefunden hat, hat zu seinem Nachfolger als Leiter des Missionsschulwesens im Vikariate Daressalam *P. Gerard Fäfler* von Appenzell, langjährigen Professor und Präfekt am Kollegium St. Fidelis zu Stans, ernannt.

Das Missionspersonal hat in letzter Zeit eine Vermehrung von drei Patres, 4 Brüdern und 5 Schwestern erfahren. Dadurch ist es möglich geworden, zu *Nandette* bei Kipatimu endgültig eine Nebenstation zu errichten, und zu Daressalam selbst für die Negerchristen eine Franziskuskirche zu erbauen.

(„Monats-Bote“ 1930, August.)

Den Weißen Vätern von *Muansa* und *Tabora* und den Missionären der Consolata in *Iringa* ist von der englischen Regierung der Dank für ihre erfolgreichen Bemühungen um die Bekämpfung der Schlafkrankheit in ihren Missionsgebieten ausgesprochen worden.

Von den zehn den Weißen Vätern anvertrauten Missionssprengeln entwickelt sich außer Uganda in letzter Zeit besonders das belgische Mandatsgebiet *Urundi*. Die Konversionsbewegung greift bereits auf die höchsten Kreise über; unter den letzten Bekehrten befinden sich acht Fürsten, unter ihnen Prinz Bakareke, einer von den zwölf, die den „Rat

der Regierung“ bilden. Zwei weitere Mitglieder dieses Rates sind bereits katholisch, während sich vier andere auf die Taufe vorbereiten.

Der junge König, der seit einigen Monaten ebenfalls dem Katechismusunterrichte beiwohnt, wurde von einigen Mitgliedern der Adelsklasse bei der Kolonialverwaltung verklagt, da es unerhört sei, daß der Herrscher die Sitten der Väter verlasse und Europäer werde. Der Gouverneur wies die Beschwerde ab und erklärte, der König sei darin frei. Diese Erklärung brach jeden weiteren Widerstand ab. Seitdem sind der Oheim des Königs und zahlreiche Adelige dem Beispiele des Königs gefolgt.

(„Afrika-Bote“ 1930, 209.)

Nach der Zuschrift eines Missionärs an die St.-Petrus-Claver-Sodalität sind die Missionäre in Gefahr, „vom Ansturm der Katechumenen erdrückt zu werden“, da die Herde in „erschreckendem Maße“ zunimmt.

(„Echo a. A.“ 1930, 123.)

Das benachbarte *Ruanda* strebt dem Beispiele Urundis kräftig nach. Ein Missionär der neuen Hauptstadt *Astrida* schreibt: „Wir brauchen uns um Taufbewerber nicht erst umzusehen. Von der Zahl derer, die sich freiwillig melden, werden wir fast erdrückt.“ Daß die Bewegung auch hier die höchsten Stände ergriffen hat, beweist das Beispiel des Großhäuptlings *Chilative* von *Kabgaye*, der sein Töchterlein den Schwestern zur Erziehung brachte und beim Abschiede sagte: „Lehret es alles, was ihr könnt. Und wenn es genug weiß, dann macht es zur Christin. Das ist mein Wunsch!“

(„Afrika-Bote“ 1930, 123.)

Gründungen von einheimischen Ordensgenossenschaften werden gemeldet aus *Uganda*: „Brüder vom seligen Karl Luanga“; aus *Sumwe*, Vikariat *Muansa*: „Postulat für einheimische Brüder“; aus *Bangweolo*: „Kleine Dienerinnen vom Kinde Jesu“; *Bangweolo* bekommt überdies eine Verstärkung des Missionspersonales durch Mitglieder des Ordens der *Konventualen* aus dem Kollegium des heiligen Petrus und Paulus in Rom, deren Erstlinge bereits nach Ostafrika abgegangen sind.

(„Oss. Rom.“ 1930, 1. Juni.)

Lindi meldet, daß von seinen 24 Kandidaten des Lehrerkurses von *Ndanda* 15 das strenge, vier Tage dauernde Examen bestanden haben. Das Ergebnis gilt allgemein als ein gutes, und die Unterrichtsbehörde selbst gratulierte der Mission zu diesem schönen Erstlingserfolg.

(„Chronik v. St. Ottil.“ 1930, Nr. 3.)

Südafrika. Der südliche Teil des Vikariates Mariannhill wurde zur Apostolischen Präfektur *Umtata* erhoben. Die Verwaltung bleibt in den Händen der Mariannhiller Patres. Das Muttervikariat Mariannhill weist dormalen bei 1½ Millionen Einwohnern 60.000, fast ausschließlich einheimische, Katholiken und 30.000 europäische und 170.000 schwarze Protestanten auf.

Das voriges Jahr eröffnete Kolleg von *Salisbury*, das für 170 Zöglinge Raum bietet, mußte wegen der unverhofft zahlreichen Anmeldungen erweitert werden, der Katechistenschule auf der Station *Kutama* wurde eine Lateinschule angegliedert, da sich bereits Priesterberufe bemerkbar machen, Schwesternkandidatinnen gibt es bereits eine höhe Anzahl; auch Brüderberufe zeigen sich schon vereinzelt. („Kath. Miss.“ 1930, 250.)

Der langjährige verdiente Apostolische Vikar von *Basutoland*, Msgr. Cenez, ist von der Leitung des Vikariates zurückgetreten. Zum Nachfolger wurde *P. Martin* aus der ostkanadischen Provinz ernannt. *P. Martin* wirkt bereits seit sieben Jahren in *Basuto*; er führt vorläufig den Titel: Administrator.

(„Monatsbl.“ 1930, 254.)

Eine der letzten offiziellen Handlungen Msgr. Cenez' war die Einweihung des Kleinen Seminares für Eingeborene, das am 23. Februar 1930 mit 2 Theologen, 4 Philosophen und 27 Lateinschülern eröffnet wurde.

(„Kath. Miss.“ 1930, 219.)

Der *Servitenmission* von *Swaziland* ist eine besondere Ehrung zuteil geworden, indem bei der Eröffnung einer Normalschule in Bernersdorf durch die Mission nicht nur der Gouverneur, sondern auch der eingeborene König Sobbusa II. und die drei Verwaltungsbeamten der Stadt erschienen. Die Katholiken, deren Zahl noch gering ist, waren über diese Besuche sehr erfreut.

Ein kürzlich erschienener Regierungserlaß rückt den heidnischen Zauberern energisch zu Leibe; Zauberer und Auftraggeber werden mit Gefängnis bis zu einem Jahre bestraft.

Drei Servitenschwestern, die aus Mangel an Mitteln längere Zeit warten mußten, konnten endlich im Juni d. J. von Wien aus nach Südafrika abreisen. („Monatsrosen“ 1930, 47.)

Das Apostolische Vikariat *Transvaal* wurde um die Distrikte Rustenburg und Marico verkleinert. Die beiden, einen Flächenraum von 41.593 Quadratkilometer (ganz Transvaal 99.606 Quadratkilometer) und einer Bevölkerung von 33.300 Europäern und fast 100.000 Eingeborenen aufweisenden Bezirke wurden dem Apostolischen Vikariate Kimberley angegliedert. In dem abgetretenen Gebiete liegt auch die Eingeborenestation *Vleechfontein* mit über 600 Katholiken; nicht weit davon ist die 1927 gegründete Mission Albinhill im Betschuanaland-Protectorat.

(„Monatsbl.“ 1930, 252.)

Zentralkapland konnte endlich nach vielen Schwierigkeiten in Beaufort West eine Farbigenmission errichten. Die feierliche Weihe nahm der Apostolische Delegat Gijlswijk vor. Zum Schutzherrn derselben wurde der heilige Johannes der Täufer erkoren.

(„Stern d. Heiden“ 1930, 210 ff.)

Die Apostolische Präfektur *Groß-Namaqualand* wurde zum Vikariat erhoben. Der Name des neuen Apostolischen Vikars wurde noch nicht publiziert. („Das Licht“ 1930, 97.)

Das Vikariat *Windhuk* hat dieses Mal wenig Erfreuliches zu berichten. Über den größten Teil des Landes ist eine furchtbare Dürre hereingebrochen, so daß die Mitte und der Süden unter schrecklichem Weidemangel leiden; von einer Mais-, Kartoffel- und Kaffeeernte ist gar nicht zu reden. Infolge einer starken Auswanderung leidet auch die Missionstätigkeit empfindlich. („Monatsbl.“ 1930, 252.)

Westafrika. Die Missionäre vom Heiligen Geist können aus ihren Missionen in Westafrika recht erfreuliche Fortschritte melden.

In *Cubango in Angola* wurden zwei neue Stationen gegründet; der Apostolische Präfekt versichert aber, daß deshalb das Missionswerk in den anderen Stationen keine Verzögerung erfahren habe. Es wurden vielmehr 175 Hüttenkapellen gebaut und die Landschulen so ausgebaut, daß sie im Durchschnitte täglich 53.059 regelmäßige Besucher aufweisen.

Auch in *Lunda* schreitet die Evangelisation mit Gottes Hilfe „sichtlich“ voran. („Echo a. A.“ 1930, 124.)

Aus *Kamerun* meldet Bischof Vogt die Gründung von drei neuen Stationen. Er schreibt darüber: „Wir haben bereits früher die Gründung von drei neuen Niederlassungen erwähnt: Medzenc, Nlong und Samba. St. Paul in *Medzenc* liegt unter den Bane- und Djunleuten. Im Juli 1929 zählte die Station 10.612 Christen, 19.969 Taufschüler und 272 Katechistenposten. In allernächster Zukunft müssen zwei weitere Missionen davon abgetrennt werden. Die Patres Joaseekt und Faussier teilen sich in die Arbeit. *Nlong*, bei den Eton und Ewondo, ist dem heiligen Petrus Claver geweiht. Zur oben angegebenen Zeit fanden sich dort 8732 Christen, 7018 Taufbewerber und 152 Katechistenposten. Das Werk der einheimischen Brüder hat dort seinen Sitz. Nlong plant eine Neugründung in *Mvoa* und wird von den Patres Richard, Chalifoux und Grimaux geleitet. Die Patronin der Mission, Thelesia vom Kinde Jesu, ist auch Schutzherrin von *Samba*.

Die Bassaleute sind dem Christentum nicht abhold. 8763 Christen, 12.274 Taufschüler und 186 Katechistenposten beweisen das. Bald muß Samba in zwei oder drei Missionen aufgeteilt werden. Die Patres Le Dez und Perno haben ein gerütteltes Maß von Arbeit und Sorge.

(„Echo d. M. v. Hl. Geist“ 1930, 216.)

Südnigeria darf in Kürze auf eine beträchtliche Vermehrung des Missionspersonales rechnen. Aus Irland kommen die Erstlinge der „Priestergenossenschaft vom heiligen Patrik für auswärtige Missionen“, die vor zehn Jahren auf einen Hilferuf des Bischofs Shanahan an das irische Priesterseminar von Maynooth errichtet worden ist („Kath. Miss.“ 1930, 216); aus Deutschland sind bereits 3 Patres und 3 Brüder der Genossenschaft vom Heiligen Geist abgereist, um den missionärisch bisher nicht erfaßten Norden Südnigerias zu übernehmen. Letzteres Gebiet wird nach Vermehrung des Personales der deutschen Provinz der Genossenschaft angegliedert werden; vorläufig arbeiten die Missionäre unter der Jurisdiktion des Apostolischen Vikares Shanahan.

(„Echo d. M. v. Hl. Geist“ 1930, 257.)

In **Elmina** (Britisch-Westafrika) wurde jüngst anläßlich des goldenen Jubiläums der katholischen Mission in diesem Lande ein Denkmal für die in der Mission gestorbenen Priester, Brüder und Schwestern enthüllt, 65 Helden, die in der Missionsarbeit starben, zählt die Mission; 16, das heißt ein Viertel aller Toten, starben schon nach einem Jahre Mission, 14 nach einem bis zwei Jahren, 12 nach drei bis fünf Jahren, 13 nach mehr als fünf Jahren. Nur 35 Prozent aller Missionäre überschritten also die Fünf-Jahr-Grenze der Arbeitsfähigkeit. Eine ähnliche Statistik könnte für die meisten Missionen Westafrikas aufgemacht werden. Die gebrachten Opfer lohnten sich überreich. Heute zählt die Mission 70.000 Christen.

Innerafrika. Die von Redemptoristen geleitete Apostolische Präfektur **Matadi** im Kongostaat wurde infolge ihrer günstigen Entwicklung zum Apostolischen Vikariate erhoben. Der bisherige Präfekt, Msgr. Johannes Curelier C. Ss. R. wurde zum ersten Apostolischen Vikar daselbst ernannt.

(„Fides-Korrespondenz.“)

Die belgischen Benediktiner beabsichtigen in ihrer Mission von **Katanga** eine Abtei zu errichten, und zwar in dem im Zentrum des Vikariates gelegenen **Kapolowe**. Die Abtei soll auch die Leitung der Normal-schule, die von Lukafu hierher verlegt wird, sowie die des Kleinen Seminares übernehmen.

Nordafrika. Am 6. März 1930 wurde vom Apostolischen Vikar von **Rabat** (Marokko) der Grundstein zu dem neuen Kloster der Klarissinnen in Casablanca gelegt. Es ist der erste kontemplative Orden, der sich in dem Gebiete von Marokko niederläßt.

Bei einer Feier des Jesuitenkollegs in **Kairo** (Ägypten) fanden sich unter 300 ehemaligen Schülern auch drei hohe Würdenträger, nämlich der Großkämmerer des Königs und die ägyptischen Gesandten in Paris und Rom ein. Obgleich alle drei Mohammedaner sind, zollten sie ihren einstmaligen Lehrern hohes Lob. Auch der Gesandte in London ist ein Schüler des Kollegs von Kairo.

(„Kath. Miss.“ 1930, 218, 248.)

3. Amerika.

Nordamerika. Die Oblaten der Unbefleckten Jungfrau in **Kanada** verzeichnen zwei neue Bischöfe: Msgr. Josef Guy als Nachfolger des greisen Bischofes Grouard, und Msgr. Rodriguez Villeneuve, der als erster Bischof die Leitung der neu errichteten Diözese Gravelburg im Westen Kanadas übernahm.

(„Missionsbl.“ 1930, 351, 222.)

Das Ärztliche Hilfsbureau für die katholischen Missionen in **Newyork** (geleitet von P. Garesche S. J.) hat im zweiten Jahresdrittel 1929 etwa

100.000 Pakete mit Verbandzeug verschickt. Die Versendungen erreichen den monatlichen Durchschnittswert von 60.000 Dollar. Das Bureau unterhält Spitäler in China und Porto-Riko und bildet durch eigene Kurse Missionsärzte und Pflegeschwestern aus.

(„Schön. Zuk.“ 1930, 578/9.)

Die vom Neuyorker Kontrollbureau veröffentlichten Statistiken zeigen, daß sich zwar die Zahl der farbigen Katholiken in den Vereinigten Staaten stark erhöht hat, daß aber bedauerlicherweise durch die selbst in katholischen Kreisen herrschende Rassenabneigung, die die Neger zwingt, eigene Kirchen und Priester für ihren Gebrauch zu halten, das Evangelisierungswerk äußerst behindert ist. 1906 zählte man 44.982, 1916 51.668, 1929 etwa 250.000 Katholiken unter den etwa 12 Millionen Neger in den Vereinigten Staaten; 6 Millionen gehören der methodistischen und baptistischen Kirche an. — In der von Jesuiten herausgegebenen katholischen Wochenschrift „Amerika“ wurde Klage darüber geführt, daß die Katholiken der Vereinigten Staaten in der Negererziehung nicht täten, was sie tun sollten und wozu sie als Katholiken durch Christi Liebesgebote verpflichtet seien. In der Union gebe es 186 Gymnasien (High schools) und Kollegien für Neger. Davon führten 22 zu den Universitätsgraden, eine zur Befähigung zum Arztberuf. In den Kollegien habe es 1924/25 4852 Studenten, 1928/29 9703 Hörer gegeben. Leider sind von den 186 höheren Unterrichtsanstalten nur 5 in den Händen der Katholiken. Die Baptisten dagegen haben 60, die Methodisten 38, die Presbyterianer 32, die Kongregationalisten 18. In 14 Südstaaten ist auch nicht eine höhere Schule für Negerknaben und -mädchen. Die fünf bestehenden katholischen Schulen befinden sich zudem in einem einzigen Staat, während die Protestanten in allen Staaten vertreten sind. „Das ist ein Rekord“, sagt die „Amerika“, „der nicht sehr für unseren Eifer, unseren Edelmuth und auch nicht für unsere gemeinsame christliche Liebe spricht“.

(„Das Neue Reich“ 1930, 28. Juni.)

Südamerika. Das Missionspersonal der deutschen Franziskaner in Nordbrasilien bestand im Jahre 1929 aus 3 Bischöfen, 95 Patres, 52 Fratres, 81 Brüdern, 117 Missionsschwestern, 6 Lehrern, 42 Lehrerinnen und 104 Katechistinnen; in der Indianermission am Cururu wirkten 3 Patres und 6 Schwestern. So erfreulich die Ziffern sind, so erweisen sie sich doch als zu gering, wenn man bedenkt, daß Nordbrasilien allein zehnmal größer ist als Deutschland. Ohne die Hilfe der Franziskaner wäre Nordbrasilien schon längst kein katholisches Land mehr!

(„Kath. Miss.“ 1930, 274.)

Aus der *Japanermission* in Brasilien bringt der „Osservatore Romano“ folgendes ergreifendes Bild: Ein achtzehnjähriges Mädchen wollte katholisch werden, es wurde aber von dem protestantischen Vater daran gehindert. Nachdem es die notwendigen Wahrheiten gründlich gelernt hatte, bat es den Seelsorger der japanischen Kolonie, P. Guido del Toro S. J. so inständig um die Taufe, daß der Pater die Bitte nicht abschlagen konnte. Der erzürnte Vater schloß nun das Mädchen im Hause ein und erlaubte ihm erst nach 2 Uhr auszugehen. Als er dann erfuhr, daß seine Tochter um 2 Uhr noch nüchtern war, um kommunizieren zu können, war er anfangs ganz außer Fassung, später aber wurde er von dieser Glaubensüberzeugung seiner Tochter so gerührt, daß er den Entschluß faßte, ebenfalls katholisch zu werden.

(„Osserv. Rom.“)

Die Druckerei der bayerischen Kapuzinermission von *Araukanien* in Chile gibt jetzt drei Blätter heraus: den „Deutschen Sonntagsboten“, das einzige Blatt christlicher Tendenz in Chile, den „El Araucano“, für die Indianer berechnet und zweimal im Monat erscheinend, und den „Schulfreund“, „El Amigo de la Escuela“, der für die Lehrer der Mission bestimmt ist.

(„Weltapostel“ 1930, 224.)

Unter den Missionen *Kolumbiens* macht die Apostolische Präfektur *Caqueta* der spanischen Kapuziner besondere Fortschritte. Seit 1905, wo die Mission geschaffen wurde, haben die Kapuziner mit Hilfe der Maristenbrüder und der Franziskanerinnen in dieser Gegend eine Kulturarbeit geleistet, die von allen Besuchern bewundert und von den Behörden auch ganz und voll anerkannt wird. Die Mission, die bereits 24.000 Katholiken zählt, wurde vor kurzem zum Apostolischen Vikariate erhoben.

(„L. V.“ 1930, 25. Juni.)

Die Präfektur *Tumaco* hat ihren erfolgreichsten Missionär, Fray Hilario Sanchez, durch den Tod verloren.

4. Australien und Ozeanien.

In *Perth*, der Hauptstadt *West-Australiens*, wurde eine neue Bischofskirche eingeweiht. Die Beteiligung der Behörden und der Bevölkerung zeigten, daß es auch hier mit der katholischen Sache vorwärts gegangen ist.

Welches Ansehen die katholische Mission bei den Eingeborenen hat, zeigt folgender Fall: In diesem Frühjahr führte die Unabhängigkeitsbewegung auf *Samoa* zu blutigen Zusammenstößen. Vor ungefähr vier Jahren hatten die Samoaner eine Partei gegründet, die sich „Mau“ nennt, was offene Unzufriedenheit ohne Gewalttätigkeiten bedeutet. Sowohl auf Seite der neuseeländischen Regierung wie auch im Lager der „Maubewegung“ befanden sich Katholiken. Die Gefolgschaft der „Mau“ war entschieden überwiegend. Die kirchlichen Behörden und die Missionäre hielten sich vollständig neutral. Als aber die Einheimischen sich weigerten, mit den neuseeländischen Beamten über eine Einigung zu verhandeln, wußten die katholischen Missionäre zu vermitteln und die Eingeborenen zur Teilnahme an der Friedenskonferenz zu bewegen. Die Verhandlungen führten zu einem glücklichen Abschluß, und der Premierminister der neuseeländischen Regierung dankte in einem eigenen Schreiben dem Apostolischen Vikar von Samoa, Bischof Darnand, für die vermittelnde Tätigkeit der katholischen Mission und die dadurch erwiesenen wertvollen Dienste.

Die Katechistenschule von *Taliligap* im Vikariate *Rabaul* zählte zu Beginn des Jahres 130 Schüler, die sich aus 20 Völkerstämmen gruppieren. Die Katechisten sind auch in Ozeanien die besten Stützen des Missionärs.

(„Kath. Miss.“ 1930, 251.)

5. Europa.

Rom. Das *Werk der Glaubensverbreitung* sammelte im Jahre 1928 in der ganzen Welt 55,319.780 italienische Lire; die Gabensumme stieg auf 65,986.610 Lire im Jahre 1929. Es ist also ein Zuwachs von 10,666.830 Lire festzustellen. Die Zahlen sind noch nicht endgültig, da man noch verschiedene kleinere Summen erwartet.

Der erfreuliche Fortschritt ist infolge der Gaben zum Papstjubiläum besonders in die Augen springend. Die größte Zunahme (in Lire umgerechnet) verzeichnen folgende Länder:

	Summe der Gaben:	Zunahme in Lire
Vereinigte Staaten	26,797.000	2,445.000
Frankreich	7,852.600	2,031.850
Italien	6,209.000	1,157.000
Deutschland	5,605.500	1.329.500
Kanada	3,224.300	1,174.000
Belgien	3,060.000	514.000
Holland	2,289.000	213.500
Irland	1,484.000	123.970
Polen	1,282.000	579.500

Erwähnung verdienen wegen ihres besonderen Charakters die aus den Missionen selbst kommenden Almosen mit insgesamt 1,080.000 Lire (gegen 627.935 im Jahre 1928). Asien gab davon 370.250 Lire (mehr 185.555), Afrika 303.000 Lire (mehr 216.420), Ozeanien 110.500 Lire (mehr 83.000). Bei Wertung dieser Zahlen ist zu berücksichtigen, daß das Werk der Glaubensverbreitung erst jüngst in den Missionen auf päpstliche Anordnung eingeführt wurde. In der Gesamtsumme der Almosen ist eine Gabe von 1.248.807 Lire inbegriffen, die besonders für die Erziehung und den Unterhalt von Katechisten gespendet wurde. Die Katechistenfrage ist in ihrer besonderen Bedeutung für das Missionswerk vom Heiligen Stuhl in den Vordergrund gerückt worden. Ohne an die Gründung eines neuen Katechistenwerkes zu denken, wünscht die Propaganda, daß für diesen Spezialzweck besondere Almosen dem päpstlichen Werk der Glaubensverbreitung zugeführt werden.

Italien. Eine Gruppe italienischer Kaufleute und Fabrikanten hat an die Standesgenossen einen Aufruf erlassen, in welchem sie dieselben auffordern, Gegenstände aus ihren Betrieben — Kraftwagen bis zur Stecknadel, landwirtschaftliche Maschinen bis zu Lehrmitteln für die Schulen — den Missionen zur Verfügung zu stellen. Der Gedanke verdient Beachtung und Nachahmung.

Deutschland. Dem hochverdienten Erzabt Dr Norbert Weber von St. Ottilien wurde in der Person des Priors von Tokwon in Korea. P. Dr Chrysostomus Schmid, ein Koadjutor beigegeben. Die Gesamtleitung (einschließlich der Missionen) der Kongregation verbleibt dem Erzabt, die Verwaltung des Mutterklosters St. Ottilien geht an den Abtkoadjutor über.

Jugoslawien. Der 7. internationale Missionskongreß in Laibach (Ljubljana) nahm einen sehr befriedigenden Verlauf.

II. Auszeichnungen katholischer Missionskräfte.

Zwei Schwestern der Franziskanerinnen-Missionärinnen Mariens wurden vom Sultan von Marokko mit der Auszeichnung des Uusiam-Alauita geschmückt wegen ihrer treuen, aufopfernden Hingabe in der Krankenpflege in den Hospitälern zu Casablanca und Fez.

Schwester Maria Reifenthal in *Schanghai* wurde von der französischen Regierung das Kreuz der Ehrenlegion verliehen. Die Schwester hat sich während des Weltkrieges im Orient durch ihre Liebestätigkeit ausgezeichnet. („Antonius-Bote“ 1930, 210.)

Zwei italienische Ordensschwestern, die seinerzeit zehn Jahre Gefangene des Mahdi waren, feierten am 2. April d. J. in *Omdurman* im Sudan ihr 50jähriges Missionsjubiläum. Die Feier war ausgezeichnet durch die Anwesenheit des Apostolischen Delegaten, Msgr. Hinsley, und des Adjutanten des Generalgouverneurs. Der Heilige Vater sandte den Jubilarinnen seinen besonderen Segen.

Der Benediktiner *P. Cornelius Vogl* von St. Ottilien, der bereits im Vorjahre für seine erfolgreiche Betätigung auf dem Gebiete der niederen Fauna *Nord-Venezuelas* mit der Staatsmedaille ausgezeichnet worden ist, wurde neuerdings von der zoologischen Staatssammlung in *München* dadurch ausgezeichnet, daß je eine Schlangen- und Eidechsenart nach ihm benannt wurde. („Kath. Miss.“ 1930, 218.)

Der Kapuzinermissionär *P. Bernhard Asaiz* wurde vom französischen Unterrichtsministerium beauftragt, eine archäologische Studienreise im Westen von Abessinien und in den Provinzen von Kaffa zu unternehmen, nachdem er schon von früheren Reisen wichtige Entdeckungen heimgebracht hatte. („Seraph. Weltapostolat“ 1930, 287.)

In *Brasilien* sind zwei italienische Kapuzinermissionäre von der Regierung als Beobachter auf zwei Wetterstationen ernannt worden.

Zwei Steyler Patres, Buick und Beel, haben eine Expedition durch *Holländisch-Ostindien* angetreten, um den Film in den Dienst der Bekehrung zu stellen und als ethnologisches Forschungsmittel zu erproben. („Akad. Blätter“ 1930, 21.)

Anläßlich der Weihe des ersten einheimischen Priesters des Vikariates *Dahomey* wurde der Präsident der Vinzenzkonferenzen mit dem Kreuz Pro Ecclesia et Pontifice und acht andere westafrikanische Neger mit der päpstlichen Medaille *Bene merenti* ausgezeichnet. Die Ausgezeichneten haben der Mission außerordentliche Dienste geleistet.

Dem Direktor des katholischen Sanatoriums zu *Sichiragahana* li der Stadt *Kamakura* in Japan, Dr Hermann Grauert, wurde von der medizinischen Fakultät der kaiserlichen Universität in Tokio der Titel eines „Professors“ verliehen. Es ist der erste Fall, daß einem Ausländer eine solche Ehrung widerfährt. („Kath. Miss.“ 1930, 120, 247.)

III. Totenliste.

Bischof Dupont, Gründer und erster Apostolischer Vikar der Mission *Nyassa*. Gestorben zu *Thibar* in Nordafrika am 19. März 1930 im Alter von 80 Jahren.

P. Schäfer Johann, Gründer der deutschen Togomission und Mitbegründer des Missionshauses St. Gabriel bei Wien. Gestorben in Steyl im Alter von 72 Jahren.

P. Dahmann Josef, Professor an der Jesuitenuniversität in Tokio in Japan. Gestorben am 22. Juni 1930 in Tokio im 69. Lebensjahre.

P. Streit Robert O. M. I., berühmter Missionsschriftsteller und zuletzt Vorstand des Vatikanischen Missionsmuseums in Rom. Gestorben im Marienkrankenhause zu Frankfurt am Main am 31. Juli 1930.

P. Glanemann S. V. D., Missionär in Togo, nach dem Weltkriege in *Holländisch-Ostindien*. Gestorben auf der Heimfahrt, auf der See vor Genua am 6. Dezember 1929.

P. Jud Simon O. S. B., Missionär in Korea seit 1928. Erlag einem Herzschlag am 7. August 1930 im 29. Lebensjahre.

P. Holtzer Joh. Bapt. S. J., Mitglied der österreichischen Jesuitenmission im Vikariate *Sienhsien* in China. Starb als erstes Opfer der jungen Mission am 14. April 1930 zu Nankung in *Sienhsien*. War erst 34 Jahre alt und wirkte in China seit 2½ Jahren.

Sammelstelle. Bisher ausgewiesen: 1147.04 S.

Kirchliche Zeitläufe.

Von Dr Josef Massaretti.

1. Aus der päpstlichen Allokution vom 30. Juni. — 2. Kardinal Vannuzzi. — 3. Der deutsche Katholikentag im Münster i. W. — 4. Vom belgischen Katholizismus. — 5. Religiöser Aufschwung in Ungarn. Die St. Emmerich-Jubiläumsfeier. — 6. Der Konflikt auf Malta.

1. Aus der päpstlichen Allokution vom 30. Juni. In der Allokution, die Pius XI. im Geheimen Konsistorium vor der Kreierung von fünf Kardinälen an das Hl. Kollegium richtete, gedachte er zunächst des internationalen Eucharistischen Kongresses von Karthago, dessen Verlauf recht tröstlich gewesen.

Dann berührte er zwei „ebenso schwerwiegende wie schmerzliche Angelegenheiten“, die ihm besonders in seiner Eigenschaft als Bischof von Rom Sorge bereiten. Es handelt sich erstens „um neue Kirchen und dazu gehörige Pfarrhäuser, deren Notwendigkeit an der Peripherie Roms mit jedem Tage größer und dringender wird, angesichts der raschen, allzu raschen und wirklich enormen Zunahme und Ansammlung der Bevölkerung im Umkreise der Stadt. Es sind neue Städte, die da aus dem Boden wachsen In großer Zahl werden dort Familien ansäßig, die der Pfarrseelsorge ermangeln.“ Wie Pius XI. hervorhob, haben seine Vorgänger wie auch er selbst sich bemüht, den neuen Verhältnissen entgegenzukommen. Es bleibt aber noch ungeheuer viel zu tun. „Die zweite Angelegenheit“, fuhr der Papst fort, „über die Wir zu Ihnen sprechen, ist aufs innigste mit der ersten verbunden. Wir meinen die Werbetätigkeit der Nichtkatholiken, die seit 1870 in dieser erhabenen Stadt, dem Zentrum des Katholizismus, zu so großer Beleidigung des göttlichen Stifters der Kirche und ebenso großer Gefahr für das Seelenheil geübt wird und ständig zunimmt. Es ist leicht verständlich, wie jener Proselytismus aus der kargen, ungenügenden Zahl der Pfarreien für die möglichst umfassende Erreichung seiner unseligen Ziele Nutzen zieht. Mit lebhaftem Kummer beklagen Wir, daß derselbe begünstigt zu werden scheint durch einige neuere Gesetzesbestimmungen, die, wie jedem ernsten Beobachter einleuchten muß, dem Geist und Wortlaut der jüngsten feierlichen Verträge widersprechen, die den Katholiken Italiens und der ganzen Welt zu so großer Freude gereichten. Denn wenn Wir auch zugeben konnten, daß die gesetzlich, und demnach sozusagen grundsätzlich als ‚geduldet‘ bezeichneten Kultusgemeinschaften als ‚zugelassen‘ gelten, so konnten Wir doch keineswegs erwarten, daß dieselben in der Folge nicht nur grundsätzlich anerkannt und praktisch zugelassen scheinen, sondern auch nicht wenig begünstigt werden, woraus der beklagte Proselytismus nur Nutzen ziehen kann.“ Volle Anerkennung zollte dann der erhabene Redner dem „Institut zur Erhaltung des Glaubens“, das in Rom bereits so viele gegen falsche Lehren geschützt; der Papst versprach, es mit neuen Kräften und Mitteln auszustatten, da es verbunden wird mit einem neuen Werk zur Errichtung von Kirchen und Pfarrhäusern im Umkreise der Stadt. — Unter Hinweis auf die Religionsverfolgung in Rußland forderte Pius XI. zur beharrlichen Fortsetzung des Gebetskreuzzuges für das unglückliche Reich auf. Der Schluß seiner Ansprache galt dem maltesischen Konflikt, der unten zur Sprache kommt.

2. *Kardinal Vannutelli* †. Einer der hervorragendsten Kardinäle, „das Muster eines königlichen Priesters“, ist am

9. Juli im 94. Lebensjahre heimgegangen. Vincenzo Vannutelli war Dekan des Hl. Kollegiums, Bischof von Ostia und Palestrina, Datar u. s. w. Der hochherzige, tieffromme, arbeitsfreudige Kirchenfürst hatte bis ins hohe Greisenalter in einem gesunden Körper die Frische seines weitsichtigen, durchdringenden Geistes bewahrt. Noch am Himmelfahrtsfest beteiligte er sich an einer Prozession in Ostia, erkrankte aber gleich darauf. — Geboren am 5. Dezember 1836 zu Genazzano, studierte V. Vannutelli als Alumnus des Collegio Capranicense in Rom und erlangte am Collegium Romanum das Doktorat der Theologie, am Apollinare jenes beider Rechte. Nach Empfang der hl. Priesterweihe (30. Dezember 1860) wurde er Professor am Vatikanischen Seminar. 1863 begleitete er als Sekretär den Internuntius L. Oreglia nach Holland und als letzterer 1866 Nuntius in Brüssel wurde, wirkte Vannutelli als dessen Uditore. Er blieb in Belgien als Geschäftsträger, nachdem Oreglia zum Nuntius in Lissabon befördert worden. Seit 1875 Substitut des päpstlichen Staatssekretariats, ward Vannutelli 1880 zum Erzbischof von Sardes präkonisiert und als Apost. Delegat nach Konstantinopel gesandt. 1882 begab er sich als außerordentlicher Gesandter zur Krönungsfeierlichkeit Kaiser Alexanders III. nach Moskau. Dort regelte er etwas später die Ausführung eines zwischen dem Hl. Stuhl und der russischen Regierung unterzeichneten Übereinkommens bezüglich der Ernennung der Bischöfe und des Unterrichts in den Seminarien. 1883—1890 wirkte er als Nuntius in Lissabon, wo es galt, ein Konkordat abzuschließen und die Neuordnung der Hierarchie in Ostindien durchzuführen. Im Konsistorium vom 30. September 1889 kreierte Leo XIII. den bewährten Diplomaten *in petto* zum Kardinal; am 23. Juni 1890 veröffentlichte er diese Erhebung, durch welche die Familie Vannutelli die seltene Gnade erhielt, gleichzeitig zweier Kardinäle sich rühmen zu dürfen, denn Vincenzos Bruder Serafino trug seit 1887 den Purpur. 1900 trat V. Vannutelli als Bischof von Palestrina in die Ordnung der Kardinalbischöfe über. Als 1915 sein Bruder starb, wurde er Dekan des Hl. Kollegiums. In hohen Kurialämtern hat er eine überaus reiche Tätigkeit entfaltet. Über 30 Jahre war er Erzpriester der Liberianischen Patriarchalbasilika Santa Maria Maggiore, wo er alle durch sein würdevolles Auftreten erbaute. Mit vorbildlichem Eifer für größere Verehrung des allerheiligsten Altarsakramentes überall eintretend, förderte er nachhaltig die Eucharistischen Weltkongresse, die nicht nur glänzende Kundgebungen sein, sondern auch durch höchst gediegene Erörterungen und mächtige Anregungen viel Segen stiften sollten; Vannutelli präsiidierte als päpstlicher Legat auf den Kongressen von Tournai (1906), Metz (1907), London (1908), Köln (1909) und Montreal (1910). Unter Beibehaltung

des Bistums Palestrina nahm Kardinal Vannutelli am 6. Februar 1916 Besitz vom Bischofsstuhl von Ostia. Das Gotteshaus, welches er dort zu Ehren der *Regina pacis* errichten ließ, wird immer an seinen bischöflichen Seeleneifer erinnern. Vincenzo Vannutelli scheint bei der Anbahnung friedlicher Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und dem Königreich Italien eine nicht geringe Rolle gespielt zu haben. Die Aussöhnung begrüßte er mit Freudentränen, indem er äußerte, er wolle gern sterben, nachdem er nun diesen frohen Tag erlebt. — Dekan des Hl. Kollegiums ist nun der Kardinal Granito Pignatelli di Belmonte, Bischof von Albano. Vannutellis Nachfolger als Datar ist Kardinal Scapinelli di Leguigno, während Kardinal Cerretti Erzpriester von Santa Maria Maggiore wurde.

3. *Der deutsche Katholikentag in Münster i. W.* Immer ist die Generalversammlung der Katholiken Deutschlands, diese große Heerschau des deutschen Katholizismus, ein erhebendes Schauspiel und ein weckender Aufruf zu neuen Taten in brüderlicher Einigkeit. Die Tagung in Münster (4. bis 7. Sept.) dürfte aber ihre meisten Vorgängerinnen, wenn nicht alle, in Schatten gestellt haben. Katholisches Volk aus allen deutschen Gauen fand sich dort zu einer gewaltigen Einheit zusammen; auch das katholische Ausland war ansehnlich vertreten, so daß wiederum der wahrhaft weltumspannende Geist katholischen Christentums glänzend dokumentiert wurde. Die hochwichtige, zeitgemäße Frage der christlichen Erziehung stand in den Vertretersitzungen, in den öffentlichen und geschlossenen Versammlungen, sowie in zahlreichen Verbandstagungen zur Erörterung. Mit Bezug auf dieses Hauptthema führte der Apost. Nuntius, Msgr. Orsenigo, in der ersten öffentlichen Versammlung aus: Niemand wäre mehr berechtigt, die Menschheit an die Aufgabe der christlichen Erziehung zu erinnern als die katholische Kirche, denn im Laufe der Jahrhunderte war niemand ein sorgfältigerer Hüter der Völkererziehung als sie. Die Unauflöslichkeit des ehelichen Bandes, der Segen einer blühenden Kinderschar, die Autorität der Eltern als Stellvertreter Gottes, die religiöse Durchdringung des Familienlebens, das alles sind Lehren des katholischen Katechismus wie auch Forderungen jeder weisen Erziehung. Überdies haben die Katholiken aller Nationen den religiösen Charakter der Schule stets vertreten, weil eben die Schule nach der Auffassung eines gläubigen Menschen nicht nur eine Stätte des Unterrichts ist, sondern auch eine Erziehungsanstalt. Zu den verschiedensten Zeiten der Menschheitsgeschichte sind wütende Stürme gegen die christliche Erziehung losgebrochen. Möge die unerschrockene Stimme des großen Papstes Pius XI., die so mächtig aus jener bewundernswerten Enzyklika spricht, die man die *Magna Charta* der christlichen Erziehung

genannt hat, in Euren Herzen und in Euren Familien und im ganzen öffentlichen Leben ein immer lauterer, reinerer und folgsamerer Echo finden! — Zehn geschlossene Arbeitsgruppen befaßten sich mit dem Tagungsthema, und zwar behandelte die 1. Gruppe unter Leitung des Reichskanzlers a. D. Dr Wilhelm Marx die Familie im Rahmen der Gesamterziehung; die 2. Gruppe unter Leitung von Lehrer Bernhard Bergmann (Düsseldorf) die Erziehungsaufgaben der Volksschule; die 3. Gruppe unter Leitung von Studiendirektor Paul Dirking (Herten i. W.) die Frage: Katholizismus und höhere Schule; die 4. Gruppe unter Leitung von Univ.-Prof. Dr Heinrich Konen, Rektor der Universität Bonn, die Frage: Katholizismus und Hochschule; die 5. Gruppe unter Leitung von Univ.-Prof. Dr Heinrich Weber (Münster) wirtschaftliche und soziale Fragen der Erziehung. Es leiteten ferner: Generalsekretärin Elisabeth Zillick die sechste Gruppe (karitative Erziehungsfragen); Frau Oberschulrat Pfenning (Münster) die 7. Gruppe (Frauenbildungs- und Frauenerziehungsfragen); Generalpräses Ludwig Wolker (Düsseldorf) die 8. Gruppe (Erziehungsarbeit der katholischen Jugendverbände); P. Friedrich Muckermann S. J. (Münster) die 9. Gruppe (Die gestaltenden Kräfte der Kultur in der Erziehung) und Jos. Joos, M. d. R. (Köln) die 10. Gruppe (Fragen der Erziehung zu Volk, Staat und Nation). Die gefaßten Resolutionen bieten wertvolle Lichtblicke auf die modernen Erziehungsaufgaben.

Waren diese Zusammenkünfte mehr der stillen Geistesarbeit gewidmet, so entfalteten die großen, öffentlichen Versammlungen in den beiden Festhallen sich zu hinreißenden Kundgebungen, die sicher reichen Segen gestiftet. In seiner Begrüßungsrede betonte der Bischof von Münster, Msgr. Dr Poggenburg: Wir stehen im Kampfe um wichtige Stellungen im religiös-sittlichen Leben. Die religiöse und sittliche Not unserer Zeit, die vielen Klagen über eine entartete, irregegangene Jugend zeigen uns, daß die Religion mitten in die Schule und das Volk hineingehört. Der Atheismus führt zum Anarchismus. Soll das Vaterland, soll die menschliche Gesellschaft bestehen und gedeihen, dann ist Autorität, Gerechtigkeit und Liebe notwendig. Nur in unsern christlichen, konfessionellen Schulen werden die Kinder zu diesen Grundtugenden erzogen, weil nur dort die zehn Gebote Gottes das ganze Leben der Jugend formen. Ohne himmlische keine irdische Autorität. Die Wahrheit soll Königin sein auf dieser Generalversammlung. Die Liebe soll unser Gesetz sein. Die Ewigkeit soll unser Ziel sein. — Den Ernst der Zeit schilderte auch der Präsident Graf von Neipperg in seiner Eröffnungsrede. Wir sehen im Osten eine blutrote Sonne aufgehen, die Verderben und Untergang bringt. Der Bolschewismus unterdrückt Religion und Kirche, plündert die Gotteshäuser aus und zerstört sie,

tritt eine alte Kultur in den Staub, um auf ihren Trümmern die Utopie eines Diesseitsstaates aufzubauen, der sich vor allem den Kampf gegen Gott und Glauben angelegen sein läßt. Er droht, auch über unsere Kultur hereinzubrechen. Wie wir, so lebte auch der hl. Augustinus in einer Zeit, wo alles wankend und unsicher war, Fremdes sich bildete, Neues zum Werden drängte. Heute steht alles auf dem Spiel. Der Katholikentag soll die Wege weisen, die im Kampfe gegen die Schäden der Zeit zur Wiederverchristlichung des Vaterlandes führen. Auf den beiden heiligen Begriffen *Veritas* — *Caritas* baute Augustinus sein apostolisches Wirken auf; sie sollen auch diese Generalversammlung beherrschen. — Ähnliche Gedanken entwickelten in der Parallel-Versammlung der stellvertretende Präsident des Lokalkomitees, Graf von Galen, sowie der zweite Präsident, Abg. Bernhard Letterhaus (Köln); letzterer unterstrich zum Schluß die Notwendigkeit, daß zu einer Zeit, wo im giftigen Morast gesundes Volkstum stirbt, die Katholiken sich zu energischer Gegenwehr zusammenscharen. Katholiken müssen sich wieder über die Landesgrenze hinweg die Hände reichen, damit Friede im Reiche Christi werde.

Leider fehlt hier der Raum, die herrlichen Ausführungen begnadeter Redner auch nur flüchtig zu skizzieren. Die Reden der Universitätsprofessoren Prälat Dr. Mausbach (Münster) und Dr. Hans Eibl (Wien) über „Die Sendung des hl. Augustinus an seine und unsere Zeit“ verdienen, von jedem Katholiken aufmerksam gelesen zu werden. Das gilt auch von den bedeutsamen Vorträgen der Baronin Maria von Gebstättel (München) und des Kölner Dompredigers P. Dion. Ortsiefer O. F. M. über „Die fortschreitende Entchristlichung unserer Zeit und die katholischen Aufgaben“. Nicht minderes Interesse beansprucht die Rede über „Der sozialistische Geist und die katholische Kirche“ des Kölner Univ.-Prof. Dr. Brauer wie auch jene des Prof. Dr. Friedrich Dessauer (Frankfurt a. M.), der das Thema „Der mammonistische Geist und die katholische Kirche“ behandelte. Wie Brauer bemerkte, könnte der religiöse Sozialismus eine Mission haben, wenn er nichts anderes wollte, als eine Anpassung an gewisse, in der Tendenz der Zeit liegende sozialisierende Strömungen, um Schlimmeres zu verhüten. Dabei wären allerdings zwei Voraussetzungen zu erfüllen: einmal peinliche Isolierung gegen die übrigen Arten des Sozialismus, um nicht dessen destruktiven Tendenzen zu verfallen, sodann das absolute Sich-freihalten von allem grundsätzlichen Sozialismus. Keine der beiden Voraussetzungen ist erfüllt. — Viel Beachtenswertes boten ebenfalls die Ausführungen des Reichskanzlers a. D. Dr. Marx über „Die katholische Kulturarbeit der letzten vierzig Jahre in Deutschland“, und des Universitätsdozenten Dr. J. Bee-

king (Freiburg i. Br.) über „Karitasgesinnung und -Tat in Jugend und Volk“. Die gen. Redner zogen klare Trennungsstriche zwischen Katholizismus auf der einen, Kommunismus, Sozialismus, Mammonismus und Nationalsozialismus auf der andern Seite. So gelangte man zur Synthese eines modernen katholischen Aktionsprogramms, das in Bezug auf Geschlossenheit und Weitspannung, Grundsatzfestigkeit und Weltoffenheit nichts zu wünschen übrig läßt. — Reichskanzler Dr Brüning, der, stürmisch begrüßt, in einer großen Versammlung das Wort ergriff, gedachte des hl. Augustinus, der in schwerster, chaotischer Zeit unter dem Zusammenbruch einer alten Welt, Grundlagen für Jahrhunderte gelegt und den Gedanken einer großen Ordnung aller Dinge auf dieser Welt in den Vordergrund gestellt hat. Fürwahr ein großer Gesichtspunkt für die Beratungen des Katholikentags und für ein Volk, das sich in bitterer Not befindet. Wir nehmen, so erklärte der Reichskanzler, aus dieser Versammlung die allerstärksten Möglichkeiten, den allerstärksten Antrieb mit in den Kampf, um in dem Mühen und Ringen dieser Tage nicht zu erlahmen, weil wir diesen Kampf führen für ein ganzes Volk, weil wir ihn führen müssen, da wir auf Grund unserer Weltanschauung uns verpflichtet fühlen, auch dann die Verantwortung zu übernehmen, wenn es keinen andern Anreiz dafür geben kann. Wir haben einen gewissen Einfluß in der Politik des deutschen Volkes. Wir haben diesen Einfluß nicht, weil wir um die Macht kämpfen, sondern weil wir durch unsern Glauben und unsere Weltanschauung gezwungen sind, unter uns den Ausgleich der Gegensätze zu finden, daran zu denken, daß wir immer zur Verfügung stehen müssen, auch wenn es noch so hart ist. — Erhebend verlief auch eine Reihe von Verbandsversammlungen, z. B. die der katholischen Schulorganisation, der Auslandsdeutschen, des Karitasverbandes, der kaufmännischen Vereinigungen, der Gesellenvereine, der Arbeiter- und Jugendverbände. Besonderes Interesse beansprucht die Generalversammlung des Kath. Volksvereines. Dr Marx gab einen Überblick über das vierzigjährige Wirken dieser Organisation, für deren Verdienste auch der Diözesanbischof von Münster warme Worte der Anerkennung hatte. Das Hauptreferat hatte Dr Konrad Algermissen von der Gladbacher Zentrale übernommen. Sein Überblick über die revolutionären Strömungen der Gegenwart, der viel Neues bot, war höchst beachtenswert. Erwähnt sei nur, daß im Jahre 1914 der deutsche proletarische Freidenkerbund etwa 300 Mitglieder zählte; heute sind es 660.000. — In der von etwa 8000 Menschen besuchten Arbeiterversammlung hielten Reichskanzler Brüning und Minister Stegerwald Ansprachen; Nuntius Orsenigo erteilte den päpstlichen Segen.

Überaus glänzend war der Abschluß des Katholikentages am Sonntag, 7. September. Der vom Vertreter des Hl. Vaters zelebrierten hl. Messe wohnten auf dem Neuplatz etwa 130.000 Menschen bei. Bischof Poggenburg hielt die Festpredigt. Nachmittags sprach Kardinal Faulhaber in der Schlußversammlung auf dem Hindenburgplatz über das Thema „Unsere Kirche und unser Volk in unserer Zeit“. Er berührte in seiner von seltenem Höhenflug zeugenden Rede beinahe alle Fragen des öffentlichen Lebens. Sie klang aus mit der Mahnung: Laßt uns arbeiten und nicht verzweifeln. Ein Wolkenbruch verhinderte den Präsidenten Grafen Neipperg und den zum Titularerzbischof ernannten Oberhirten von Münster, ihre vorgesehenen Schlußreden zu halten.

4. *Vom belgischen Katholizismus.* Belgien beging im Juli die Jahrhundertfeier seiner Unabhängigkeit. Alle Städte und Ortschaften trugen überreichen Fahnenschmuck. Allenthalben fanden Festlichkeiten statt. Die Bischöfe erließen unterm 27. Juni ein Kollektiv-Hirtenschreiben. „Osservatore Romano“ (Nr. 173, 26. Juli) schreibt dazu an leitender Stelle mit der Überschrift „Das belgische Zentenar und der Hirtenbrief der Bischöfe“: „Während das Vaterland das erste Jahrhundert der Freiheit, die Errungenschaften, die sicheren Hoffnungen feiert, hat der belgische Episkopat Worte des Segens und der Ermahnung an das Volk gerichtet. Entstanden zu einer Zeit, wo der Grundsatz der sozialen und politischen Laisierung sich hinterlistiger in die alten und neuen Staaten einschlich, wo der Ostrazismus gegen Gott sich kühner geltend machte, weiß Belgien heute, daß Gott in der Stunde des Ruhmes zugegen ist, wie er es in der furchtbaren Stunde der Gefahr war; zugegen in seiner Kirche, im politischen Leben, in den friedlichen Kämpfen des Gedankens, in der Schule, bei der Arbeit, im Fortschritt der Nation . . . Wieder einmal hat die Kirche im Hirtenschreiben der belgischen Bischöfe die Bürgertugend des Katholizismus bekräftigt, der, Glaube und soziale Religion, nicht nur im Innern der Herzen, sondern auch im Gewissen der Völker schlägt, damit sie nicht die höheren Gründe vergessen, durch und für die sie entstanden sind und durch die sie an der Gemeinschaft Anteil haben . . . Freiheit und Ordnung, Freiheit und Gesetzmäßigkeit, Freiheit und Monarchie. Die hundert Jahre unabhängigen Lebens Belgiens haben allen seinen Werten, allen seinen Werken, allen seinen Bestrebungen diese beiden Kräfte, diese beiden Garantien geboten; sie haben dieselben der Religion geboten, die zwar Nachstellungen ausgesetzt war und Kämpfe mitzumachen hatte, die aber in der Freiheit und der Ordnung die einen vereitelt und die andern bestanden hat und in der christlich aufgefaßten, geordneten, zusammenwirkenden Freiheit und Autorität auf

die Zukunft vertraut. Die Religion lebt von der Freiheit, weil sie die Wahrheit ist; sie ist ‚die Wahrheit‘ Sie lebt von der Ordnung und der Gesetzmäßigkeit Reaktion und Revolution waren und sind dem Katholizismus gleich verhängnisvoll Die Lehre, die aus dem belgischen Hirten-schreiben herausleuchtet, antwortet im 20. Jahrhundert wieder auf alle die falschen Verleumdungen über die katholische Religion in ihrer Beziehung zu den Zeitepochen und zu den Einrichtungen dieses wie jedes andern Zeitalters. Als etwas Totes verhöhnt, wurde sie als von den neuen Prinzipien überholt erklärt. Sie zeigt hingegen in der Lebenserfahrung eines in der Blütezeit dieser neuen Prinzipien entstandenen Staates den unbestreitbaren Erfolg ihrer bürgerlichen Mitarbeit, den Primat ihrer Tugenden und ihrer sozialen Lehren. Mehr noch bietet das edle Dokument schließlich der Welt ein beredtes Beispiel des katholischen Einflusses bei Entstehung einer modernen Nation Von 1830 bis 1930 vereinigen sich zwei Völker, geben sich ein Vaterland, einen Thron, eine Verfassung, einen Staat. Vorher hatten sie nur ein Gemeinsames zu lieben und zu verteidigen: den katholischen Glauben. Alles andere schied sie voneinander: Ursprung, Charakter, Sprache, Kultur, Kunst, Gebräuche, politische und ethnische Anziehungszentren. Heute haben sie durch diesen gemeinsamen Glauben alles gemeinsam, alles und vor allem die heroische Tugend jenes Opfers, das nicht für den wallonischen Stolz, nicht für den flämischen Namen gebracht wurde, sondern für den Stolz und den Namen des Landes, für die Ehre und für das Glück Belgiens“ — So ganz ungetrübt sind leider die Verhältnisse nicht. Seit Jahren erregt die Haltung des belgischen Episkopats gegenüber dem flämischen Nationalismus das Mißfallen vieler Flämen, deren treukirchliche Gesinnung im übrigen unzweifelhaft ist. So haben auch einige Sätze des Hirtenschreibens lauten Widerspruch ausgelöst. In einem Manifest erklären die katholischen flämischen Nationalisten des Bezirks Antwerpen, die von den Bischöfen ausgesprochene Verurteilung der flämischen Autonomiebewegung sei rein politischer Natur, habe mit der Religion nichts zu tun. Der Schluß lautet: „Mit aller unserer kirchlichen Obrigkeit schuldigen Ehrerbietung und in voller Unterwerfung unter ihr Urteil in religiösen Dingen beanspruchen wir katholische flämische Nationalisten das Recht, das heutige Staatsregime für das höhere Wohl des Landes verhängnisvoll zu finden und eine Staatsumbildung zu verteidigen, die nach unserer ehrlichen Meinung die heutigen, allzu verhängnisvollen Mißstände restlos beseitigen soll. Wir betrachten dies als unser unveräußerliches politisches Recht, ohne dadurch auch nur im geringsten weder unsere religiösen Verpflichtungen noch das Gesetz der wahren

Vaterlandsliebe zu schmälern, die ausschließlich unsers Volkes höchstes Wohl im Auge haben muß und unsere ganze politische Aktion beherrscht.“ — Desgleichen richtete der römisch-katholische flämische Verband ehemaliger Hochschüler der Provinz Antwerpen, dem etwa 300 Akademiker angehören, an Kardinal Van Roey eine ziemlich scharfe Antwort auf den Kollektivhirtenbrief.

Dagegen dürften sämtliche Katholiken Belgiens mit inniger Befriedigung Kenntnis genommen haben von den Reden, die der Erzbischof von Mecheln, Kardinal Van Roey, und König Albert am 21. Juli wechselten, als der Kirchenfürst, umgeben von den andern Bischöfen, in Brüssel auf der Treppe von Sainte-Gudule die zum feierlichen Te Deum erschienene königliche Familie empfing. „In einer der trübsten Stunden des Krieges“, so begann Van Roey, „hat Kardinal Mercier (am 21. Juli 1916) auf der Kanzel dieser Kollegiatkirche die prophetischen Worte gesprochen: ‚In vierzehn Jahren an diesem Tage werden unsere restaurierten Kathedralen und unsere wiederaufgebauten Kirchen ihre Pforten weit geöffnet haben; die Menge wird hineinströmen; unser König Albert wird auf seinem Throne aus eigenem Antrieb seine ungebeugte Stirne vor der Majestät des Königs der Könige verneigen; die Königin, die königlichen Prinzen werden ihn umgeben; von der Yser zur Maas, von La Panne bis Arlon werden wir wieder den freudigen Klang unserer Glocken hören; unter den Hallen der Tempel werden die Belgier Hand in Hand den Schwur an ihren Gott, an ihren Herrscher und an ihre Freiheiten erneuern, während die Bischöfe und Priester, die Wortführer der Seele der Nation, in gemeinsamem Schwunge freudiger Dankbarkeit ein Triumph-Te-Deum anstimmen werden.‘ — Der Augenblick ist gekommen, wo die Vision des großen Patrioten Wirklichkeit wird. Wenn er das Glück hätte, dieser Zeremonie beizuwohnen, mit welcher Begeisterung würde er heute an der Schwelle dieses Heiligtums den siegreichen König, das Symbol des freien und glorreichen Vaterlandes empfangen!“ Weiter richtete der Kardinal Worte der Huldigung an den König und gedachte mit innigem Dank der Wohltaten, mit denen Gott Belgien und sein Herrscherhaus überhäuft. Die ganze Nation vereinige sich mit dem Königspaar, mit der Regierung, den Körperschaften und Behörden, um den Tribut der Anbetung und Lobpreisung vor den Thron des Allerhöchsten zu tragen. „Ich vertraue darauf“, schloß der Erzbischof von Mecheln, „daß dieser feierliche Akt des Glaubens, diese religiöse nationale Huldigung, die unter diesen Jahrhunderte alten Hallen stattfindet, in denen so oft der Ausdruck der öffentlichen Dankbarkeit seinen Widerhall gefunden, Belgien und der Dynastie die Fortdauer der himmlischen Segnungen für die

Zukunft eintragen wird. Möge Gott den König, die Königin und die ganze königliche Familie schützen!“ — Der König antwortete: „Der Kardinal hat uns soeben die Gefühle der Treue ausgesprochen, die uns tief gerührt haben und für die wir ihm aus ganzem Herzen danken. Se. Eminenz ließ mit tiefer Rührung die erlauchte Person des Kardinals Mercier vor uns erstehen, dessen hochragende Gestalt die Geschichte der Kriegsjahre beherrscht und dessen feuriger Patriotismus ein Beispiel für alle Bürger gewesen ist. Den Mitgliedern unseres Klerus können wir nicht genug Ehrerbietung erweisen; sie haben sich mit bewundernswerter Hingebung rückhaltlos den Werken der Hilfeleistung und des Unterrichts gewidmet. Bei Ausübung ihres heiligen Amtes haben sie eine unerschöpfliche Nächstenliebe gezeigt. Die Kirche ist die höchste moralische Macht, sie besitzt eine Lehre, deren Wahrheiten die Grundlage des Gedeihens der Staaten bilden müssen. Wir werden unsere Gebete mit den Ihrigen vereinigen, um die göttliche Vorsehung zu bitten, unser teures Vaterland zu schützen und es vor neuem Übel zu bewahren.“

Das dem belgischen Klerus in solch feierlicher Stunde gezollte Lob ist wohl verdient. Wenn Belgiens Bevölkerung zu großem Teil nicht nur dem Namen, sondern der lebendigen Tat nach katholisch ist, so ist dies nicht zuletzt dem vortrefflichen Wirken der Geistlichen zu verdanken. Der Verlauf des in den letzten Augusttagen in Mecheln abgehaltenen ersten Eucharistischen Nationalkongresses zeugte für die Lebenskraft der Kath. Aktion in dem Lande, das in den Kriegsjahren so Unerhörtes erdulden mußte. Der Kongreß stand im Zeichen der Sühne für die in Sowjetrußland gegen das Altarsakrament begangenen Frevel. Geradezu vorbildlich war die Haltung der 200.000 Belgier, die am 31. dem Eucharistischen Gott huldigten. Die Stadt weihte sich in offizieller Form dem Heiligsten Herzen Jesu; das von der katholischen Presse veröffentlichte Weihekongressdokument der Stadtbehörden ist ein herrliches Bekenntnis zu Christus und seiner Kirche.

Man darf hoffen, daß zwei hochbedeutsame, bestgelungene Veranstaltungen reiche Früchte zeitigen werden. Es sind der erste internationale Liturgische Kongreß, der vom 20. bis 27. Juli in Antwerpen stattfand und den Vertretern vieler Länder Gelegenheit zu anregender Aussprache bot, sowie der in Brüssel (31. August bis 4. September) vielversprechend verlaufene erste internationale Weltkongreß der katholischen Presse, an dem 210 Journalisten aus 35 Nationen teilnahmen. Nach einer großen, sehr eindrucksvollen Rede des ehemaligen Leiters des päpstlichen Hilfswerkes für die Hungernden in Rußland, P. W. Walsh S. J., nahm die Versammlung eine Resolution gegen die

Religionsverfolgung durch den Bolschewismus an. (Hier sei auch der in Feldkirch abgehaltene 10. Jahreskongreß der „Ika“ erwähnt, der unter Leitung des Landesbischofs Msgr. Dr. Waitz sich mit „Moskaus Krieg gegen Gott“ gründlich beschäftigte. Berufene Redner erörterten das traurige Thema nach allen Seiten. In allen Vorträgen drang machtvoll der gleiche Grundton durch: „Wir müssen den Bolschewismus überflüssig machen in der Kraft katholischer Erneuerung. Wenn die Liebe lebt, muß der Bolschewismus sterben!“) — Am 5. August erfolgte in der Kapelle des erzbischöflichen Palastes zu Mecheln im Beisein des Herzogs von Brabant, des Kardinals Van Roey, des Kanonikus Dessain und des Abbe Leclef, Sekretär des Kardinals, der Übertritt der protestantischen Kronprinzessin Astrid, Herzogin von Brabant, zum Katholizismus. Diese Nachricht hat im katholischen belgischen Volke lebhafteste Freude ausgelöst.

5. *Religiöser Aufschwung in Ungarn. Die St.-Emmerichs-Jubiläumsfeier.* Kein Land ist durch den Ausgang des Völkerkriegs ärger betroffen worden als Ungarn, wurde es doch auf ein Drittel seines früheren Territoriums eingeengt, seiner natürlichen Grenzen beraubt; vier Millionen Magyaren leben seither in neuen Auslandsstaaten. In Ungarn fehlte es gewiß nicht an Mißständen und bereits vor dem Kriege hatten viele erkannt, daß Abhilfe notwendig wäre. Der katholische Volksteil hatte sich allzulange durch den Terror des Judäo-Liberalismus und die Übergriffe des Calvinismus einschüchtern lassen. Die Zeiten haben sich geändert. Seit Jahren strebt der ungarische Katholizismus zielbewußt vorwärts. Wenn früher die hohen Staatsbeamten sich von katholischen Kundgebungen fernhielten, um nicht als „klerikal“ oder „reaktionär“ zu gelten, so bekennen heute manche Exzellenzen sich in breiter Öffentlichkeit gern als treue Söhne der Kirche. Viel wird getan, damit ein neues, willensstarkes, tieferreligiöses Geschlecht heranwachse. Weite Volkskreise fordern die Abänderung der kirchenpolitischen Gesetze aus der liberalen Ära. Endziel dieser vom Klerus energisch unterstützten Bewegung ist die Wiederherstellung der Autorität der kirchlichen Ehegesetze, die Erschwerung der Ehescheidung und die Abschaffung der obligatorischen Zivilehe. Kardinal Seredi weist bei jeder Gelegenheit auf die Notwendigkeit eines gesunden Familienlebens für den Staat hin. An die Abgeordneten erging seitens der Geistlichkeit der verschiedenen Diözesen die dringende Aufforderung, für die Reform der kirchenpolitischen Gesetzgebung einzutreten. Diesen Bestrebungen stehen auch manche Protestanten günstig gegenüber.

Den Mahnruf, Ungarn zu Gott zurückzuführen, gab der Fürstprimas, Kardinal Seredi bei einer großen Männerwallfahrt

nach dem marianischen Gnadenort Maria Besnyö aus, durch welche die 900jährige St.-Emmerich-Jubiläumsfeier eingeleitet wurde. Vor den großen Festlichkeiten, die im August in Budapest stattfanden, ergriff Seredi in Anwesenheit von Tausenden Katholiken in einer Generalsitzung des Organisationskomitees das Wort, um die wahre Bedeutung des Jubiläums auszusprechen und böswilligen Behauptungen entgegenzutreten; einige Blätter hatten nämlich die großangelegten Festlichkeiten als politische Aktion des ungarischen Katholizismus, als legitimistische Propaganda hingestellt. Wir müssen der Welt zeigen, erklärte der Kardinal, daß diese Feier der Ausgangspunkt unserer religiösen und moralischen Wiedergeburt ist. Wir müssen zu erreichen suchen, daß in allen Straßen, von allen Schaufenstern, Theatern und Kinos alles verschwinde, was bei unseren Gästen Anstoß erregen könnte. Oft schon habe ich die Redner und die Journalisten gebeten und jetzt im letzten Augenblick bitte ich sie von neuem allen Ernstes, unsere Jubiläumsfeier doch nicht durch Politik zu verunstalten. Wir können, auch im eigenen Interesse, dem Auslande nicht besser imponieren als dadurch, daß es sich überzeugen kann, bei uns herrsche ernste Entschlossenheit und tiefe Religiosität. — Zwei große Gedanken haben die Feierlichkeiten beherrscht: Der Gedanke der sittlichen Erneuerung Ungarns und weiterhin der ganzen Menschheit, und der Gedanke der Solidarität der Völker im Zeichen der katholischen Einheit. Es war eine Kundgebung des Weltkatholizismus. Vertreter aus den meisten Ländern der Erde haben bei der Enthüllung des St.-Emmerich-Denkmals mit der ungarischen Jugend das Gelöbnis getan, den Idealen des heiligen Sohnes des heiligen Königs Stephan zu folgen und alles aufzubieten, damit die Jugend immer empfänglicher werde für dieselben. Man sah in Budapest neben dem päpstlichen Legaten, Kardinal Sincero, und dem Fürstprimas Kardinal Seredi die Kardinäle Piffl (Wien), Faulhaber (München), Hlond (Posen), Lavitrano (Palermo) und Bourne (Westminster), zahlreiche Erzbischöfe und Bischöfe. Die Christkönigs-Feier am 19. August war ein Fest in solchem Ausmaß, daß die Eucharistischen Weltkongresse dadurch in Schatten gestellt wurden. Der feierlichen Messe des Kardinallegaten im Freien wohnten mindest 170.000 Personen bei; der Volksgesang riß die großen Massen der Teilnehmer hin. Kardinal Sincero, der nach dem heiligen Opfer eine ungarische Ansprache hielt und den päpstlichen Segen erteilte, brachte die Begeisterung auf den Höhepunkt. An den Festgottesdienst schlossen sich zwei Eucharistische Versammlungen an, eine für die deutschsprachigen Teilnehmer im Freien und eine internationale in der Festhalle; hier wickelte sich das bedeutendste oratorische Programm der Jubiläumsfeier ab. Außerdem wurden in zahlreichen

Versammlungen wichtige Fragen erörtert. — Den glänzenden Abschluß des Eucharistischen Tages bildete die Sakramentsprozession auf der Donau, eine überwältigende Verherrlichung Christi des Königs. Gegen Abend bewegte sich aus der Sankt-Stephans-Basilika eine feierliche Prozession durch einige geschmückte Hauptstraßen zum Ufer des Stromes, wo eine Reihe beleuchteter Schiffe wartete. Umgeben von der königlichen Leibgarde, gefolgt von den Kardinälen, Bischöfen und Prälaten, trug der Kardinallegat das Allerheiligste auf das Hauptschiff. Mit ihm knieten vor dem hell erleuchteten Baldachin-Altar die anderen Kirchenfürsten. Während der Fahrt segnete Sincero von Zeit zu Zeit mit dem Sanctissimum Stadt und Volk, das zu Hunderttausenden an den Ufern stand; sehr viele hatten brennende Kerzen. Viele Gebäude waren illuminiert. Fromme Lieder begleiteten das „Wandeln Jesu auf den Wassern“; weithin vernahm man die durch Lautsprecher verstärkten Klänge der Orgeln der Basilika und der St.-Matthias-Kirche. Diese Sakramentsprozession auf den Fluten der Donau war für alle etwas Grandioses, nie Erlebtes, Unvergessliches. — Tags darauf, am 20., schien ganz Ungarn „auf den Beinen“ zu sein, als der Festumzug mit den St.-Stephans- und St.-Emmerichs-Reliquien seine mannigfaltige Farbenpracht entfaltete. Das Gesamtbild dieser Veranstaltung war von überwältigender Größe und Schönheit. Es war zugleich eine Kundgebung des religiösen Glaubens und der Vaterlandsliebe. Im Zuge schritten auch der protestantische Reichsverweser und der protestantische Ministerpräsident sowie mehr als 20 Abgeordnete derselben Konfession. Denn ganz Ungarn wollte dem hl. Emmerich huldigen. — Die an Größe und Glanz unvergleichlichen Festlichkeiten trugen tieferreligiösen Charakter, was nicht ausschließt, daß viele Ungarn auch an das verletzte Recht und das schwer verletzte freie Volkstum dachten. In allen Straßenwagen las man: „Ich glaube an Gott, ich glaube an das Vaterland, an die ewige Gerechtigkeit und an das Wiederaufstehen Ungarns.“

6. *Der Konflikt auf Malta.* Da die katholische Kirche in den unter britischer Oberhoheit stehenden Gebieten durchweg ungestört ihre Rechte ausüben kann, ist der seit einiger Zeit zwischen den weltlichen und kirchlichen Behörden der Inselgruppe Malta bestehende scharfe Gegensatz besonders auffällig. Infolge der Treibereien eines antiklerikalen Staatsmannes, der seiner Regierung genehm ist, weil er ihren imperialistischen Zielen zu dienen scheint, kam es zu einem bedauerlichen englisch-vatikanischen Konflikt. — Fast ausnahmslos durch und durch katholisch, zeichnet die maltesische Bevölkerung sich von jeher durch eine große Liebe und Anhänglichkeit an Klerus, Bischöfe und Papst aus. An ihren alten Gewohnheiten, Überlieferungen

und Vorrechten festhaltend, haben die Malteser stets ihren Priestern großen Anteil an allen öffentlichen Angelegenheiten zugestanden. Der Einfluß des Klerus erwies sich in bürgerlicher wie in religiöser Hinsicht als überaus segensreich. Diesen Zustand hat denn auch die britische Regierung als zu Recht bestehend anerkannt in der 1921 Malta gewährten freiheitlichen Verfassung; wohl fehlt darin die von der Bevölkerung gewünschte Erklärung, daß die römisch-katholische Religion die einzige Religion der maltesischen Nation sei; doch wurde 1922 gesetzlich festgelegt, daß sie die anerkannte Religion Malτας ist. Trotzdem kam es zu kirchenpolitischen Wirren, zu denen Pius XI. am 22. August 1929 in seiner Ansprache an Pilger von Malta Stellung nahm, denn wo die religiösen und sittlichen Interessen des Klerus und des Volkes gefährdet werden, da kann der Hl. Stuhl nicht schweigen.

Unter Zustimmung Englands wurde der irische Franziskaner Msgr. Pasquale Robinson, Titularerzbischof von Tyana (jetzt Nuntius in Irland) im Frühjahr 1929 beauftragt, als Apost. Delegat an Ort und Stelle die maltesischen Verhältnisse zu untersuchen. Das Ergebnis war für den Ministerpräsidenten Lord Strickland geradezu vernichtend; dessen „religions- und kirchenfeindliche Tätigkeit“ konnte als Hauptursache des Konfliktes nachgewiesen werden. Daraufhin brachte die Kurie im Juli 1929 der englischen Regierung zum Ausdruck, sie verhandle in der Angelegenheit Malτας nicht eher, bis Strickland von seinem Posten abberufen sei. Darin erblickte die Regierung einen unfreundlichen Akt, denn leider ist es dem Lord gelungen, den Herren in London die Überzeugung beizubringen, der maltesische Klerus mische sich unberechtigt in die Politik ein. Das Auswärtige Amt legte dem Parlament das Blaubuch *Correspondence with the Holy See relative to Maltes Affairs (January 1929 to May 1930)* vor. Die päpstliche Antwort darauf ist das Weißbuch: *Esposizione documentata della Questione Maltese (Febbraio 1929—Giugno 1930)*; es wendet sich an die öffentliche Meinung, namentlich in Malta und in England. Beide Bücher enthalten auch eine Anzahl nicht streng diplomatischer Dokumente.

Das Weißbuch gestattet ein unparteiisches, wohlbegründetes Urteil. Der päpstliche Delegat betont auf Grund von bekannten Tatsachen, daß Lord Strickland in all seinen Ämtern Unzufriedenheit, Verwirrung und Streitigkeiten verursachte. Sehr herrschsüchtig, unbelehrbar, scheute er kein Mittel, um ans Ziel zu gelangen. Er ist Malteser und pocht gern auf seine Eigenschaft als Katholik, vertritt aber die verschrobene Ansicht, ein guter Katholik müsse ein überzeugter Antiklerikaler sein. Einige mit ihren Oberen unzufriedene Welt- und Ordensgeistliche, denen

er Schutz und Beistand versprach, leisteten ihm Dienste bei der Gründung der Verfassungspartei, so daß er 1927 Ministerpräsident wurde. Er gefiel sich bald in höchst verwerflichen antiklerikalen Treibereien. Um den Einfluß des Klerus zu vernichten, ließ er durch seine Presse eine unerhörte Hetze inszenieren, versuchte, die Autorität der Bischöfe herabzuwürdigen, kämpfte unablässig gegen die katholische Überlieferung der Bevölkerung von Malta. Vor dem Stuhl Petri selbst machte er nicht Halt, warf er doch Pius X. Unfähigkeit, Benedikt XV. Parteilichkeit im Weltkrieg vor. Als es sich im Parlament um die Anerkennung päpstlicher Adelstitel auf Malta handelte, nannte der „edle Lord“ den Vatikan ein *business concern* (Geschäftsunternehmen), wodurch man um eine niedrige Taxe sein Pferd zum päpstlichen Marchese machen könne. Indem Strickland den politischen Kampf auf das kirchliche Gebiet übertrug, gelang es ihm, einen Teil des Volkes gegen den Klerus aufzuhetzen. Seine Anhänger veranstalteten vor dem Palast des Erzbischofs von Malta eine wüste religionsfeindliche Demonstration. Strickland hatte die Stirn, dem päpstlichen Delegaten „Bemerkungen für ein Konkordat“ zu überreichen, aus denen klar hervorgeht, daß er die Kirche dem Staat völlig ausliefern und die Bischöfe und Priester zu reinen Staatsbeamten machen möchte.

Wie Kardinal-Staatssekretär Pacelli in einem Promemoria vom 7. Mai 1930 an den englischen Gesandten hervorhebt, „hat die englische Regierung nie den Beweis geliefert, daß die Malteser Geistlichen es an Treue gegen die Regierung S. M. oder die Verfassung von Malta fehlen ließen. Ebenso gewiß ist es, daß dem Zwist auf Malta, soweit die Katholiken in Betracht kommen, jede antienglische Spitze fehlt. Der Klerus und die Gläubigen von Malta sind der englischen Krone unbedingt treu, und wenn sie sich gegen Lord Strickland zur Wehr setzen, so tun sie es lediglich, weil er dem Glauben und ihren heiligsten Rechten Schaden zufügt...; früher stimmten auch Mitglieder des Klerus beider Diözesen für die Verfassungspartei und der Hl. Stuhl erhob keinen Einspruch gegen sie, solange Lord Strickland nicht auf das religiöse Gebiet übergriff.“ Aus religiösen Gründen erklärten die Bischöfe von Malta und Gozo in einem gemeinsamen Hirtenschreiben vom 19. Mai, daß ein Katholik im Gewissen weder für Lord Strickland noch für irgend einen Kandidaten, der dessen kirchenfeindliche Politik unterstütze, stimmen könne. Der Wunsch der englischen Regierung, der Hl. Stuhl möchte zu den bevorstehenden Wahlen den Geistlichen die Ausübung des aktiven und passiven Wahlrechtes untersagen, konnte selbstverständlich nicht erfüllt werden. Da Strickland nunmehr seine Niederlage voraussah, beantragte er bei der Londoner Regierung Aufschiebung der Wahlen. Am

24. Juni teilte Mac Donald dem Unterhause mit, daß die allgemeinen Wahlen infolge der Intervention des Papstes in die Angelegenheiten von Malta verschoben seien; die Regierung habe, wenn auch ungern, beschlossen, die maltesische Verfassung einstweilen außer Kraft zu setzen; dem Gouverneur würden alle legislativen und exekutiven Befugnisse übertragen, während die gegenwärtigen Minister als seine Ratgeber im Amt bleiben.

In seiner Konsistorial-Allokution vom 30. Juni berührte Pius XI. auch den Malta-Konflikt, der, wie er betonte, von höchster Bedeutung ist. Es handelt sich um Rechte Gottes und der Seelen. Zum Schluß sagte er: „Wir erachten es als Unsere Pflicht, diese ebenso erwünschte wie feierliche Gelegenheit zu benützen um noch einmal mit aller Bestimmtheit und Klarheit drei Punkte hervorzuheben, die aus der Darlegung (des Weißbuches) einwandfrei hervorgehen: 1., daß dieser Sturm weder vom Apostolischen Stuhl noch vom Episkopat hervorgerufen wurde. 2., daß die Rückkehr von Ruhe und Frieden — obwohl Wir wie auch der Episkopat dies pflichtgemäß, aufrichtig und nachdrücklich wünschen — vereitelt wurde durch Personen, Handlungen und Umstände, die in keiner Weise von Unserem Willen abhingen, ja ihm zuwiderliefen, weil den Interessen der katholischen Religion widersprechend, deren Wahrung kraft des höchsten apostolischen Amtes Uns immer und überall obliegt und für die Wir auch die Verantwortung zu tragen haben. Dies ganz besonders, wenn es sich um ein so tief katholisches Volk wie das maltesische handelt. 3., daß weder Wir noch der Episkopat Maltas in irgend einem Augenblick auf politisches Gebiet übergreifen wollten. Wie es Pflicht des pastoralen Gewissens war, hat man sich darauf beschränkt, jene Prinzipien und moralischen Gebote in Erinnerung zu rufen, zu verkünden und einzuschärfen, von denen die Haltung und die Tätigkeit der Katholiken weder abrücken noch absehen können. In all dem kann niemand vernünftigerweise ungebührliche Einmischung oder Beeinträchtigung der Freiheit erblicken. Keine ungebührliche Einmischung, denn dem apostolischen Auftrag ist es wesentlich, nicht bloß den Verstand durch Belehrung aufzuklären, sondern auch den Willen zur Beobachtung der Gebote anzuhalten. *Euntes docete omnes gentes . . . docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis.* Keine Beeinträchtigung noch Einschränkung der Freiheit der Bürger durch die Gebote der Kirche, der Freiheit, die durch das christliche Sittengesetz nicht nur nicht unterdrückt und nicht geschwächt, sondern geschützt und vor Lockerung bewahrt wird . . . Diese Dinge sind so wahr und offenkundig, daß, wer sie in Zweifel ziehen möchte, den Eindruck erwecken würde, sogar die Grundlagen der privaten und öffentlichen Ordnung schwächen zu wollen.“

Der Hl. Vater äußerte in seiner Allokution, er wünsche lebhaft und vertrauensvoll, daß die Beziehungen des Hl. Stuhles zum britischen Monarchen und seinen Ministern immer enger und herzlicher würden. — Die Regierung könnte wohl leicht sich davon überzeugen, daß der Vatikan ängstlich bestrebt ist, sich außerhalb aller politischen Parteien und fern von allen örtlichen Meinungsverschiedenheiten bezüglich materieller Interessen zu halten. Hoffentlich sieht sie bald ein, daß nur die Entfernung Lord Stricklands die glatte Lösung der kulturellen Probleme Maltas ohne jeden kirchlich-staatlichen Gegensatz ermöglichen wird.

Literatur.

A) Eingesandte Werke und Schriften.

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingelangten Schriftwerke verzeichnet. Diese Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalte solcher Schriftwerke. Soweit es der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift gestatten, wird die Redaktion nach freiem Ermessen Besprechungen einzelner Werke veranlassen. Eine Rücksendung der zur Besprechung eingesandten Werke erfolgt in keinem Falle.

Acta Conventus Pragensis pro studiis orientalibus anno MCMXXIX celebrati. Olomucii 1930. Sumptibus academiae Velehradensis.

Archiv für die elsässische Kirchengeschichte. Herausgegeben von Josef Brauner. 5. Jahrgang. Freiburg i. Br. 1930, Herder. M. 8.50.

Augustin, St. Zur Jahrhundertfeier dargeboten von der deutschen Provinz der Augustiner-Eremiten (267). Mit zahlreichen Illustrationen. Würzburg, St. Rita-Verlag.

Bentele, A. *Von Pfingsten bis Advent.* Predigten und Homilien. 8^o (322). Rottenburg a. N., Badersche Verlagsbuchhandlung. Brosch. M. 6.20, geb. M. 7.60.

Berghoff, Stephan. *Ein Gang durchs Evangelium.* Fünfzig nichtperikopische Sonntagspredigten über Christus. 8^o (VII u. 268). Freiburg i. Br. 1930, Herder. M. 3.20, in Leinwand M. 4.50.

Beyer, Georg, S. J. *Katholik oder Adventist?* Ausführliche Predigt-skizzen. 2., vermehrte und verbesserte Aufl. (3. und 4. Tausend). Mit kirchlicher Druckgenehmigung. 8^o (100). Geh. u. beschn. M. 2.—.

Bihlmeyer, Dr Karl. *Kirchengeschichte auf Grund des Lehrbuches von F. X. Funk.* II. Teil: *Das Mittelalter.* 8., völlig neubearbeitete Aufl. Paderborn 1930, Schöningh.

Burgstaller, Joh. *Im Mai* (71). Linz a. D., Kathol. Preßverein. Brosch. S 1.80.

Decking, Josef. *Lehrplan für den Religionsunterricht an Berufsschulen.* Münster i. W. 1930, Münster-Verlag. Brosch. M. —.30.

Doms, Dr Herbert. *Der sel. Albertus Magnus.* Eine Skizze seiner Persönlichkeit und seiner Bedeutung. Breslau 1930, Kommissionsverlag Müller u. Seiffert. M. —.60.

Elbertzhagen, Ellinor. *Das Ewige Licht leuchtet.* Mein Weg zu Gott und zur Kirche (80). (Neue Konvertitenbilder. Herausgegeben vom Eucharistischen Völkerbund.) Wien 1930. Bestelladresse: Eucharistischer Völker

bund, Wien, IX., Kanisiusgasse 23. S 1.20, M. —.75, Ke 6.—, Schweizer Fr. —.90.

Eschweiler, Karl. Joh. Adam Möhlers Kirchenbegriff: Das Hauptstück der katholischen Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus. Gr. 8^o (VIII u. 175). Braunsberg 1930, Herder. Kart. M. 4.50.

Faltz, Michael. Das sühnende Herz Jesu. Gedanken, geschöpft aus den Werken des heiligen Franz von Sales (40). (Aus heiligen Quellen, Nr. 6.) Kanisiuswerk Freiburg (Schweiz), Konstanz (Baden), Mainz (Dombuchhandlung), München 23, Viktoriastraße 21. Schw. Fr. —.50, M. —.40.

Faltz, Michael. Jugend, wohin? (40). (Aus heiligen Quellen, Nr. 8.) Kanisiuswerk Freiburg (Schweiz), Konstanz (Baden), Mainz (Dombuchhandlung), München 23, Viktoriastraße 21. Schw. Fr. —.50, M. —.40.

Faltz, Michael. Die sel. Bernadette Soubirous (XIV u. 262). Mit acht Bildern. Kanisiuswerk Freiburg (Schweiz), Konstanz (Baden), Mainz (Dombuchhandlung), München 23, Viktoriastraße 21. Brosch. Schw. Fr. 4.—, M. 3.20; geb. Schw. Fr. 4.75, M. 3.80.

Fattinger, Rudolf. Pastoralchemie. Eine Orientierung über die sakramentalen Materien, liturgischen Metalle, Textilien und Beleuchtungsstoffe nach den kirchlichen Bestimmungen. Gr. 8^o (204). Freiburg i. Br. 1930, Herder. M. 6.50, in Leinwand M. 8.—.

Fiscar, Marison. Auf Spuren der Weltherrin. Episches Gedicht. Diessen vor München 1930, Huber.

Fischer, Dr Eugen. Erbschädigung beim Menschen. (Das kommende Geschlecht, Bd. V, Heft 6.) Berlin und Bonn, Dümmler. M. 2.—.

Fischer, Michael, O. S. C. Mein Nachtwachenbüchlein. Besinnliche Lesungen bei der Krankenwache. Mit 6 Bildern von Josef v. Führich. Kl. 12^o (VIII u. 160). Freiburg i. Br. 1930, Herder. M. 1.—, in Leinwand M. 2.—.

Frohe Fahrt, Geleitbüchlein für schulentlassene Jungen (S —.60), und **Dem Glück entgegen, Geleitbüchlein für schulentlassene Mädchen** (S —.60). Graz, „Styria“.

Galm, Dr P. Maurus, O. S. B. Der Benediktinerbruder als Hilfsmissionär. 3. und 4., verbesserte und vermehrte Aufl. (7. bis 12. Tausend). (80). Mit 21 Bildern. Münsterschwarzach am Main 1930, Missionsverlag. M. —.90.

Gengler, Dr Nikolaus. Heilige Saat. Predigtskizzen für das ganze Kirchenjahr. Unter Mitwirkung von Tiberius Burger, A. Obendorfer und L. Wolpert. III. Bd.: *Vom Pfingstfest bis 12. Sonntag n. Pf.* Regensburg 1930, Pustet. Brosch. M. 6.50, geb. M. 8.60.

Gerardi, P. B., O. M. I. Im Dienste der Seelen. 30 kurze Betrachtungen im Sinne der Katholischen Aktion. 3. Aufl. Paderborn 1930, Schöningh.

Gerster, P. Thomas Vill., O. M. C. Quell des Lebens. Kurze Herz-Jesu-Predigten. Paderborn 1930, Schöningh. M. —.75.

Gheon, Henri. Der heilige Pfarrer von Ars. Autorisierte Übertragung von P. Friedrich Ziegler, Benediktiner (200). Einsiedeln, Waldshut, Köln, Straßburg, Benziger u. Co. Brosch. M. 4.20, Fr. 5.25; geb. M. 5.20, Fr. 6.50.

Gianni, P. Salvator, C. Ss. R. P. Cl. Marc Institutio-num Moralium Alfonsianarum Epitome, ad tramitem Juris Canonici ac subsequentium S. Sedis Decretorum accommodata. 8^o (568). Lyon-Paris 1930, Emmanuel Vitte. Fr. 30.—.

Grisar, Hartmann, S. J. Marienblüten. Systematische Marienlehre, vorzüglich aus dem großen Marienwerk des Kirchenlehrers Petrus Kanisius, mit Beigaben von ausgewählten Vätern. 8^o (108). Innsbruck, Fel. Rauch. S 2.40, M. 1.60; geb. S 4.—, M. 2.65.

Guill, A. Papst Pius XI. (64). (Kleine Lebensbilder, Nr. 19.) Kanisiuswerk Freiburg (Schweiz), Konstanz (Baden), Mainz (Dombuchhandlung), München 23, Viktoriastraße 21. Schw. Fr. —.25, M. —.20.

Hagen, Dr Hermann. *Der CV gedenkt seiner im Weltkriege gefallenen Brüder*. Im Auftrage des CV-Beirates herausgegeben. (Flugschriften aus dem CV, Neue Folge, Heft 9.) Din A 4, mit 1 Gedenkblatt und 77 Bildern (64). München 1930, Geschäftsstelle der Academia, Promenadeplatz 16 B. Kart. M. 3.—.

Häring, P. O. *Stern und Steuer*. Handbuch für die religiöse Unterweisung der Jugend in der Fortbildungsschule und Christenlehre. III. Bd.: *Christliche Lebensführung*. 1. Teil. Gr. 8^o (VIII u. 284). Rottenburg a. N. 1930, Badertsche Verlagsbuchhandlung. Brosch. M. 6.20, geb. M. 7.80.

Hartz, P. Ambrosius. *Weiestunden in Gethsemani*. Zwölf Betrachtungen zur Übung der Heiligen Stunde nebst kurzer Anleitung. Paderborn 1930, Schöningh. Kart. M. 1.20.

Heimanns, P. Heinr., S. C. J. *Der heilige Augustinus*. Wehr, Bezirk Aachen, Missionshaus Sittard. Kart. M. 1.—.

Heinen, P. Adolf, S. J. *Unter den Rothäuten Kanadas*. Geschichte der Huronenmission und ihrer Blutzugehörigen, der acht heiligen Missionäre aus der Gesellschaft Jesu (258). Saarbrücker Druckerei und Verlag A.-G. 1930. M. 4.—.

Heßberger, Maria. *Lebenskameradschaft*. Ein Büchlein für Braut- und Eheleute. 12^o (IV u. 40). Freiburg i. Br. 1930, Herder. M. —.60.

Hiersch, Augustin. *Glauben oder Schauen?* 2. Aufl. (11. bis 20. Tsd.). Mit kirchl. Druckgenehmigung. 8^o (VIII u. 112). Geh. u. beschn. M. —.75.

Index critico-litterarius. Revista trimestral de documentacion. (1929 — I, II.) Biblioteca „Antonio Agustin“, San Pablo, 4 — Tarragona.

Jehle, Dr Edmund. *Katechesen für die Oberstufe nach dem deutschen Einheitskatechismus*. Drei Teile. 8^o. Freiburg i. Br., Herder. 2. Teil: *Sittenlehre*. Mit einem Anhang von Beispielen und Gedichten (VIII u. 284). 1928. M. 4.—, geb. M. 5.50. — 3. Teil: *Gnadenlehre*. Mit einem Anhang von Beispielen und Gedichten (VIII u. 276). 1930. M. 4.—, in Leinwand M. 5.50.

Jesus und du. Zwiegespräche für die heilige Kommunion der Kinder (96). (Sendbotenbroschüre II, 11.) Innsbruck, Fel. Rauch. S 1.—.

Jone, P. Dr Heribert, O. M. Cap. *Katholische Moraltheologie*. Unter besonderer Berücksichtigung des Cod. jur. can. sowie des deutschen, österreichischen und schweizerischen Rechtes. Paderborn 1930, Schöningh. Brosch. M. 8.50, geb. M. 10.—.

Kaszás, Raimundus. *Vestigia Dei in creaturis seu viginti novem argumenta pro existentia Dei*. Budapestini 1930. Apud auctorem in Szentgál (Hungaria). Pretium P 2.—.

Katholische missionsärztliche Fürsorge: Jahrbuch 1930 des katholischen Vereines für missionsärztl. Fürsorge und des missionsärztl. Institutes. 7. Jahrgang. Herausgegeben von Prof. Dr C. Becker, S. D. S. M.-Gladbach, Kathol. Missionsverlag.

Kaupel, Dr Heinr. *Die Beziehungen des alttestamentlichen Königtums zum Kult*. Hamburg 1930, Lettenbauer.

Kaupel, Dr Heinr. *Die Dämonen im Alten Testament*. Augsburg, Benno Filser. Brosch. M. 8.—, geb. M. 10.—.

Kleinsehmiedt, P. Bedä, O. F. M. *Auslanddeutschtum und Kirche*. Ein Hand- und Nachschlagebuch auf geschichtlich-statistischer Grundlage. (Deutschum und Ausland, herausgegeben von Georg Schreiber, Heft 19/20 und 21/22.) Band I: *Grundlegung. Europäisches Auslanddeutschtum* (XVI u. 343). Mit 17 Kärtchen. Geh. M. 12.25, geb. M. 13.90. — Band II: *Die Auslanddeutschen in Übersee* (VIII u. 450). Mit 3 Karten und 2 Tafeln. Geh. M. 14.70, geb. M. 16.50.

Klima, Leopold. *Die Ahnengalerie der Königin*. Maipredigten. Gr. 8^o (160). Warnsdorf (Nordböhmen), Ambr. Opitz. M. 2.30, Kc 18.—.

Klug, P. Apollinaris, O. F. M. *Edle Führung zur Lebensquelle. Ein Behelf zur geschlechtlichen Erziehung.* Kl. 8^o (47). München, Kösel-Pustet. Kart. M. —.80.

Klug, Dr J. Kriminalpädagogik. Geleitwort von Ministerialdirektor R. Degen (142). Paderborn 1930, Schöningh. M. 4. —, Ganzleinen M. 5.50.

Kortleitner, F. X., O. Praem. *Commentationes biblicae.* Innsbruck, Fel. Rauch. IV.: *Babyloniorum auctoritas quantum apud antiquos Israelitas valuerit.* 8^o (116). M. 3.—. V.: *De Sumeriis eorumque cum vetere testamento rationibus.* 8^o (93). M. 3.—.

Kostelnyk, Dr Gabriel. *Das Prinzip der Identität.* Grundlage aller Schlüsse. (Analyse und Systematik des logischen Schlußprozesses.) Aus dem Ukrainischen übersetzt von Vladimir Domet Sadowskij. Lemberg 1929, Selbstverlag (Lwow, Korniaktowgasse 1, Polen).

Krebs, Engelbert. *St. Augustin, der Mensch und Kirchenlehrer.* Köln 1930, Gilde-Verlag.

Kurz, P. Edelbert, O. F. M. *Christlich denken.* Ein Hilfsbüchlein zur geschlechtlichen Erziehung. Umgearbeitete Neuaufl. (11. bis 20. Tausend). 8^o (113). München, Kösel-Pustet. Kart. M. 2.—.

Lama, Friedrich, Ritter v. Konnersreuther *Jahrbuch* 1929, der Konnersreuther Chronik 1. Folge. Mit kirchl. Druckerlaubnis (280). Mit elf Abbildungen. Karlsruhe 1930, „Badenia“. M. 4.50.

Lamprecht, P. Aug., S. J. *Der sel. Johann Ogilvie S. J.* Ein neuer Seliger der Gesellschaft Jesu und der Marianischen Kongregation. Wien, IX. 1, Lustkandlgasse 41, Verlag „Fahne Mariens“.

Lastra, Gonzalo Diez de la. *El burgales Fray Francisco de Vitoria.* Replica al folleto de D. Francisco J. de Landaburu. Burgos 1930. Corporacion Municipal de Burgos.

S. Laurentii a Brundisio, O. F. M. Cap. *Opera omnia* a PP. Min. Capuccinis Provinciae Venetae e textu originali nunc primum in lucem edita notisque illustrata Summo Pontifici Pio XI dicata. Vol. II: *Hypotyposis Lutheranismi.* Pars I: *Hypotyposis Martini Lutheri.* In 8^o (XLV et 525). Typis Seminarii Patavini 1930. Omnibus subscriptoribus, Bibliothecis, Institutis, Seminariis, Sacerdotibus et Religiosis pretium minuitur ad 20%. Lib. it. 90.

Lehu, P. Léonard. *La Raison règle de la Moralité, d'après Saint-Thomas.* 1 volume in-16 de 264 pages de la Bibliothèque Théologique. Prix fr. 15.— franco par la poste fr. 16.—. Librairie Lecoffre, J. Gabalda e Fils, Éditeurs, rue Bonaparte, 90, Paris, 6e.

Lortz, Dr Jos. *Geschichte der Kirche.* II. Teil: *Das kirchliche Mittelalter oder die Kirche als Führerin des Abendlandes.* Unter Mitwirkung von Dr F. X. Seppelt und O. Koch (VIII u. 104). Münster i. W., Aschendorff. M. 2.—.

Lortzing, J. *Die Augsburgische Konfession.* Hat sie uns Modernen noch etwas zu sagen? Paderborn 1930, Schöningh.

Lortzing, J. *Die Augsburgische Konfession im Lichte des Neuen Testaments und der Geschichte.* Paderborn 1930, Schöningh.

Lortzing, J. *Golgatha.* Ein Ziel und ein Weg. (Eine Aufklärungsschrift zur Herstellung der deutschen Glaubenseinheit. Paderborn 1930, Schöningh.

Mausbach, Dr Josef. *Katholische Moraltheologie.* Band 3: *Spezielle Moral;* Teil 2: *Der irdische Pflichtenkreis.* 6. und 7., vermehrte Aufl. (Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen und philosophischen Studium.) Münster i. W. 1930, Aschendorff. Geh. M. 5.88.

May, Dr F. E. *Mehr Sonne.* Ein Buch der Lebensfreude. Mit 11 Bildern (155). Paderborn 1930, Schöningh. Ganzleinen M. 5.—.

Mayer, Prof. Dr August. *Gedanken zur modernen Sexualmoral.* Gr. 8^o (68). Stuttgart 1930, Verlag Ferdinand Enke. Kart. M. 2.80.

Menke, P. Benitius, O. F. M. *Die Heimat rief*. Neunzehn junge Franziskaner gingen in den Tod. Aus dem neuesten Kriegsbuch. Paderborn 1930, Schöningh. Geb. M. 4.50.

Meßner, Dr. Joh. *Um die katholisch-soziale Einheitslinie*. Mit einem Geleitwort von Bischof Dr. Sigismund Waitz (63). („Neues Reich“-Bücherei Nr. 9.) Innsbruck, „Tyrolia“. Kart. S 2.20, M. 1.40.

Meyer, Karl. *Ex ore infantum*. Kinderpredigten in der Kindersprache. (Aus seinem Nachlaß herausgegeben von P. Wendelin Meyer O. F. M.) 2. Aufl. Paderborn 1930, Schöningh. Brosch. M. 3.—, geb. M. 4.20.

Mohr, Camillus Maria. *Licht der Einsamen*. Betrachtungen für innerliche Menschen. Mit Titelbild. 12^o (XII u. 306). Freiburg i. Br. 1930, Herder. M. 3.60, in Leinwand M. 5.—.

Nell-Breuning, P. Oswald von, S. J. *Weltanschauliches in Boden-, Siedlungs- und Wohnungsfragen*. (Nr. 5/6 der Flugschriften des Verbandes: Wohnungsbau und Siedlung.) Köln. Versand durch „Wohnungsbau und Siedlung“, Köln, Onerkirenerstr. 26. Preis M. —.70 u. Porto, 10 Ex. M. 6.50.

Neuer Entwurf des Katholischen Religionsbüchleins. Als Manuskript gedruckt. Wieh und Innsbruck 1930, „Tyrolia“.

Ordo divini officii recitandi sacrique peragendi. Juxta Calendarium ecclesiae universalis pro anno Domini 1931. Volumen parvum in-8, in charta optima, characteribus magnis ac nitidis, editio accuratissima. Taurini (Italia) 1930. Marietti. Unum exemplar Lib. it. 3.—, vecturae pretio soluto Lib. it. 4.—, Centum exemplaria (siehe vecturae pretio) Lib. it. 200.—.

Peters, Dr. Franz Josef. *Im Reiche Christi*. Katholische Religionslehre für gebildete Katholiken. Drei Teile in einem Band (462). Mit 9 Tafeln in Kunstdruck. Bonn 1930, Peter Hanstein.

Pitynek, A. *Am Herzen Jesu*. Zeitgemäße volkstümliche Lesungen. Kl. 8^o (192). Kart. M. 1.80, geb. M. 2.50.

Polz, Dr. Anton. *Pange lingua!* Predigten über das allerheiligste Altarsakrament. II. Band. Graz 1930, „Styria“. Geh. S 7.80.

Posch, Dr. Andreas. *Die „Concordantia catholica“ des Nikolaus von Cusa*. (Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft, Heft 54.) Paderborn 1930, Schöningh. M. 12.—.

Ramaekers, Dr. J. Marienthal. *Des ersten deutschen Augustinerklosters Geschichte und Kunst*. Herausgegeben zum Augustinus-Jubiläum unter Mitwirkung von Prof. Dr. H. Karlinger und Museumsdirektor Dr. A. Hoff, Einleitung über St. Augustinus von Univ.-Prof. D. Dr. J. Hessen. Mit 6 Vollbildern und 41 Abbildungen im Text. Gr. 8^o (120). Cleve-Duisburg 1930, Deutscher Brücke-Verlag.

Rensing, Msgr. Dr. Gregor. *Lebensvoller Religionsunterricht für das erste Schuljahr*. Im Anschluß an den im Auftrage der Fuldaer Bischofskonferenz aufgestellten Normallehrplan für den katholischen Religionsunterricht in der Grundschule. 8^o (75). Düsseldorf 1930, L. Schwann. In Ganzleinen M. 2.—.

Rensing, Msgr. Dr. Gregor. *Lebensvoller biblischer Unterricht*. Hilfsbuch zur katholischen Einheitsschulbibel. 2. Band: *Neues Testament*. 6., verbesserte Aufl. Düsseldorf, L. Schwann. In Ganzleinen M. 10.—.

Rensing, Msgr. Dr. Gregor. *Religiöse Lesebüchlein für Schule und Haus*. 2. Bändchen: *Von Jesus, dem göttlichen Lehrer*. 3. Bändchen: *Von Jesus, dem göttlichen Erlöser*. Düsseldorf, L. Schwann. Jedes Bändchen kart. M. 2.40, in Halbleinen M. 2.80.

Rieger, J. *Auf Gottes Ackerfeld*. Sonntagspredigten. II. Band: *Erster Sonntag nach Pfingsten bis Advent*. 8^o (245). Rottenburg a. N., Badersche Verlagsbuchhandlung. Brosch. M. 4.80, geb. M. 6.20.

Robinson, Gertrude M. A. *History and Cartulary of the greek monastery of st. Elias and st. Anastasius of Carbone*. (Orientalia christiana vol. XIX, 1., n. 62.) Roma. Pontif. institutum orientalium studiorum.

Roetzer, Dr P. Wunibald O. S. B. *Aus gottgeschenkter Fülle. Gedanken aus den Schriften des Kirchenvaters St. Augustinus.* München, Max Hueber. Geb. M. 3.50.

Romeis, P. Dr Kapistran, O. F. M. *Die göttliche Offenbarung und ihr Mittler.* Ein Beitrag zur Apologetik. Als Manuskript gedruckt. Gr. 8° (VI u. 496). Kommissionsverlag der Fuldaer Aktiendruckerei. Ganzleinen M.8.—.

Rundschreiben unseres Heiligen Vaters Papst Pius XI. über den glücklichen Verlauf seines fünfzigsten Priesterjahres (Quinquagesimo ante anno vom 23. Dezember 1929). Übersetzt und erläutert von Prof. Dr v. Meurers, Trier (28). (Trierer Ausgaben der Päpstlichen Rundschreiben, Heft 10.) Trier 1930, Paulinusdruckerei. M. 1.—.

Rundschreiben unseres Heiligen Vaters Papst Pius XI. über den heiligen Augustin zu seinem fünfzehnhundertsten Todestag (Ad salutem humani generis vom 20. April 1930). Übersetzt und erläutert von Prof. Dr v. Meurers, Trier (56). (Trierer Ausgaben der Päpstlichen Rundschreiben, Heft 12.) Trier 1930, Paulinusdruckerei. M. 1.40.

Salzburger Hochschulkalender 1930/31. 4. Jahrgang.

Salzmann, A. M. *Therese Neumann, die Stigmatisierte von Konnersreuth.* Persönliche Eindrücke und Berichte von Augenzeugen. Mit 8 Abbildungen. Dessau, Verlag von Martin Salzmann. M. 1.—.

Scheiwiler, A. *Der heilige Augustin* (64). (Kleine Lebensbilder, Nr. 25.) Kanisiuswerk Freiburg (Schweiz), Konstanz (Baden), Mainz (Dombuchhandlung), München 23, Viktoriastraße 21. Schw. Fr. —.25, M. —.20.

Schenz, Dr Alfons. *Die Bergpredigt in ihrer ursprünglichen Schönheit.* Augsburg (ohne Jahrzahl), Filser.

Schiffers, Dr Heinrich. *Johannes Höver, Stifter der Genossenschaft der Armen Brüder vom heiligen Franziskus.* Mit 18 Bildern. 8° (296). 16 Tafeln. Freiburg i. Br. 1930, Herder. In Leinwand M. 6.50.

Schmid, P. Max, S. J. *Die rechte Ordensoberin.* 2. Aufl. (223). Kanisiuswerk Freiburg (Schweiz), Konstanz (Baden), Mainz (Dombuchhandlung), München 23, Viktoriastraße 21. Geb. Schw. Fr. 3.75, M. 3.—.

Schwartz, Dr Ant. von. *Kämpfen und Siegen.* Anleitung zur Bekämpfung von Gewohnheitssünden und Charakterfehlern. Kl. 8° (98). Innsbruck, Fel. Rauch. S 1.50, M. 1.—.

Senn, Dr Reinhard. *Die Echtheit der vita Heinrich Seuses.* (Sprache und Dichtung, Heft 45.) Bern 1930, Paul Haupt. Kart. M. 3.90.

Skibniewski, Dr Stephan Leo von. *Kausalität* (128). Paderborn 1930, Schöningh. M. 5.—.

Stähelin, J. *Von der Kirche, in der Gott dich will.* Antwort auf eine große Frage (39). Selbstverlag: J. Stähelin, Kaplan, Rorschach.

Stiedel, M. Bathilde. *Mutter Aloisia Caemmerer*, Generaloberin der Ursulinen von Kalvarienberg-Ahrweiler. München, Kösel-Pustet.

Studien aus dem Gebiete von Kirche und Kultur. Festschrift, Gustav Schnürer zu seinem 70. Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern. Paderborn 1930, Schöningh. Brosch. M. 10.—, geb. M. 12.—.

Ternus, P. Jos., S. J. *Zur Vorgeschichte der Moralsysteme von Vitoria bis Medina.* Neue Beiträge aus gedruckten und ungedruckten Quellen. (Forschungen zur Christl. Literatur- und Dogmengeschichte, Band XVI, Heft 3.) Paderborn 1930, Schöningh. M. 7.50.

Vandeur, Dom Eugen. *Das heilige Meßopfer. Führer zur Heiligkeit.* Geisteserhebungen. Ins Deutsche übertragen von P. Ignatius Rollenmüller O. S. B. Regensburg, Fr. Pustet. Geb. in Leinwand M. 5.70.

Vinzenz v. Paul, *Der heilige* (64). (Kleine Lebensbilder, Nr. 26.) Kanisiuswerk Freiburg (Schweiz), Konstanz (Baden), Mainz (Dombuchhandlung), München 23, Viktoriastraße 21. Schw. Fr. —.25, M. —.20.

Waldisbühl, P. H. *Treu dem Geheimnis* (64). Mit Bildern. (Kleine Hausbücherei, Nr. 19.) Kanisiuswerk Freiburg (Schweiz), Konstanz (Baden).

Mainz (Dombuchhandlung), München 23, Viktoriastraße 21. M. —.20, Schw. Fr. —.25.

Wallenstein, Dr Antonius, O. F. M. *Katechismus der christlichen Vollkommenheit* unter besonderer Berücksichtigung des Ordenslebens. Mit einem Anhang: *Des heiligen Leonhard von Porto Maurizio „Vorsätze“ und „Anleitung für eine gottliebende Seele“*. 8^o (XVI u. 268). Freiburg i. Br. 1930, Herder. In Leinwand geb. M. 3.80.

Wilke, Josef. *Wehrlos!* Das Erlebnis einer französischen Kriegsgefangenschaft (157). Paderborn 1930, Schöningh. Geb. M. 4.50.

Zerkaulen, Heinrich. *Musik auf dem Rhein*. Ein Roman. 8^o (IV u. 332). Freiburg i. Br. 1930, Herder. In Leinwand geb. M. 5.60.

Zukowski, Dr Stan. *Msza Swieta, Jako Osrodek Zycia Religijnego*. Referat wygloszony na Kongresie euchar. we Lwowie 16 czerwca 1928. Lwow 1930. Nakladem autora.

Zukowski, Dr Stan. *Prostujeie Droge Panska*. Krotkie Nauki Niedzielne. Lwow 1928. Nakladem Autora.

Zukowski, Dr Stan. *Postulat aktualnosci w Kazaniu*. Lwow 1929.

Zukowski, Dr Stan. *O Rozszerzenie Praktyki Czeslej Komunji sw.* Lwow 1929.

B) Besprechungen.

Neue Werke.

- 1) *Codicum Novi Testamenti Specimina*. Edidit *Henr. Jos. Vogel*; (13 p., 53 tabulae, 4). Bonnae 1929, Hanstein. M. 16.—, relig. M. 18.50.

Wir erhalten hier ein prächtiges Hilfsmittel zum Studium des Neuen Testamentes, das uns 51 Seiten aus Bibelhandschriften und drei aus den ältesten Bibel drucken in wohl gelungenen Phototypen vorführt. Der Verfasser beginnt mit zwei Papyrusblättern, von denen besonders das erste durch seine starken Schäden anschaulich die Schwierigkeit des Papyrusstudiums zum Bewußtsein bringt. Es folgen trefflich ausgewählte Proben aus griechischen Großhandschriften, die fast durchwegs erstmals vorgelegt werden. Einige Beispiele von doppelsprachigen Codices führen ungezwungen über in die folgende Gruppe, die vielfach unbekannte Welt der Übersetzungen, deren Erforschung das Hauptverdienst des Verfassers ist. Auch jene, welche ihm beim Vergleich von Urtext und Übersetzung nicht zu folgen vermögen oder die Mühe dazu scheuen, werden dankbar sein für diese Proben, die zugleich eine leichte Einführung in die Palaeographie vermitteln. Den würdigen Abschluß bieten drei gleichfalls gut gewählte Druckproben; sie führen vor zunächst die 36zeilige Gutenberg-Bibel von 1455; Proben aus der älteren, 42zeiligen Bibel können leicht in den Konversationslexika gefunden werden. Weiters erscheint die Polyglotte von Alcalá mit dem ersten Druck der griechischen Neuen Testamente und eine Textprobe der Sixtusbibel, die mit ihren Streichungen ein anschauliches Bild gewährt. Zu Beginn des stattlichen Bandes ist für jede Tafel eine kurze Einführung geboten. Die meisten Benützer werden vielleicht in diesen Vorbemerkungen eine größere Ausführlichkeit erwarten; einige kleine Fehler wird eine Neuauflage verbessern. Allein dieses sowie auch Wünsche nach anderen Proben müssen verstummen angesichts des guten und technisch durchaus vollendeten Werkes, das hier zu einem sehr mäßigen Preis geboten wird.

Rom.

Urban Holzmeister S. J.

- 2) **Paulus und der dreieinige Gott.** Eine biblisch-dogmatische Studie. Von *Dr theol. et rer. pol. Rudolf Blüml.* (Theol. Studien der Österr. Leogesellschaft, herausgegeben von Dr Th. In-nitzer und Dr Josef Lehner.) Gr. 8^o (XXII u. 263). Wien 1929, Mayer u. Comp., Wien, I., Singerstraße 7. S 8.50.

Vorliegendes Buch ist ein überaus dankenswerter Beitrag zu der von katholischen Theologen nicht übermäßig eifrig gepflegten Theologie des Neuen Testaments. Der Verfasser gliedert den Stoff seiner Untersuchung in zwei Hauptabschnitte: I. Die trinitarischen Anklänge in den Paulus-briefen, und II. Der theologische Ideengehalt der paulinisch-trinitarischen Texte. Eine ganze Reihe wichtiger Stellen findet hier eine mehr oder minder tiefeschürfende Besprechung und Würdigung, der man in den meisten Fällen seine Zustimmung geben darf. Daß man dem Hauptergebnis der Untersuchung unbedingt zustimmen muß, braucht nicht besonders hervor-gehoben zu werden. Die Studie wird jedem Exegeten und nicht minder jedem Dogmatiker ein unentbehrlicher Wegweiser sein. Daran kann nichts ändern, daß die Arbeit nicht immer und überall den streng wissenschaft-lichen Anforderungen Genüge leistet, indem gelegentlich überholte Auf-lagen benützt worden sind oder die wünschenswerte Vollständigkeit der Lite-ratur nicht erreicht worden ist. (So konnten auch die trinitarischen Speku-lationen des amerikanischen Assyriologen *Radau* wenigstens registriert werden.) Ferner wäre eine deutlichere Differenzierung zwischen den dreizehn Paulusbriefen und dem vierzehnten nicht unangebracht gewesen, was in den Grenzen der dem katholischen Theologen gezogenen Schranken durch-aus möglich ist. Endlich wäre eine größere Rücksichtnahme auf das chrono-logische Moment nicht nur von Interesse, sondern auch von Bedeutung für die Sache selbst gewesen. An den Verfasser richten wir die Bitte, die hier eingeschlagene wissenschaftliche Richtung auch weiter zu pflegen und uns demnächst mit neuen Untersuchungen zur paulinischen Theologie zu überraschen.

Prag.

F. X. Steinmetzer.

- 3) **Die Echtheit des zweiten Briefes an die Thessalonicher.** Von *Dr J. Graafen,* Kaplan. (Neutest. Abhandlungen XIV. B., 5. Heft.) (71) Münster i. W. 1930, Aschendorff. M. 3.25.

Als Paulus den zweiten Brief an die Thessalonicher schrieb, hatte er glücklicherweise keine Ahnung davon, daß man zuerst nach dem Vorgang des Hugo Grotius (1640) die Reihenfolge der Briefe umkehren und dann Ende des 18. Jahrhunderts auch anfangen würde, ihm diesen Brief ab-zustreiten und ihn als Fälschung zu erklären. Auch der Brief selbst sieht für den gewöhnlichen Leser zunächst sehr unschuldig aus und scheint bei solchen, die noch nicht eigens darauf aufmerksam gemacht worden sind, keineswegs den Eindruck zu erwecken, daß hier eine komplizierte Kritik über die Verfasserfrage am Platze wäre, freilich abgesehen davon, daß zugleich jeder die Schwierigkeiten von 2 Thess 2, 3–12 für die Erklärung als solche empfinden wird. Dennoch sind auch bei diesem Briefe wegen der auffallenden Verwandtschaft mit dem ersten (neben großen Verschieden-heiten) starke Vorstöße gegen die Abfassung durch Paulus gemacht worden. Das fragliche Verhältnis zwischen beiden Briefen ist grell durch den Satz Jülichers beleuchtet worden: „Wenn wir 1 Thess nicht besäßen, würden wir 2 Thess nicht beanstanden.“ Die Argumente der Gegner hatten den Erfolg, daß dadurch einmal der Zusammenhang mit 1 Thess, dann seine Eigenart, sein Zweck und Lehrinhalt durch die Verteidigung des paulini-schen Ursprungs viel schärfer ins richtige Licht gestellt werden konnte und mußte, als es ohne diese Angriffe geschehen wäre. Der Kampf gegen 2 Thess ist so dem 1 Thess zugute gekommen. Die letzte und vor Graafen

einzigste Monographie über die Echtheitsfrage von katholischer Seite war die von Wrzol (Freib. i. Br. 1916). Wenn nach 14 Jahren wieder eine neue über das gleiche Thema erscheint, so bräucht das im vorhinein keine überflüssige Arbeit zu sein, obgleich seither aus dem anderen Lager wesentlich keine neue Stellungnahme im negativen Sinne zu vermerken ist. — Die Schrift gibt im I. Kapitel Aufschluß „Zur Geschichte des Echtheitsproblems“ (S. 1—13). Das II. Kapitel befaßt sich mit dem Zustand der Gemeinde von Thessalonich (S. 14—34), „denn nur so wird ein psychologisches Verständnis der beiden Briefe möglich“. Das III. Kapitel ist der Erklärung der literarischen Abhängigkeit gewidmet (S. 35—52), das IV. Kapitel hat die Eschatologie des Briefes und seine Echtheit zum Gegenstand (S. 53—71); es enthält hauptsächlich eine eingehendere Exegese von 2 Thess 2, 1—17 und des notwendigen Vergleiches halber eine solche von 1 Thess 5, 1—11. Außer dem eschatologischen Problem, das sich besonders wegen 1 Thess 5, 1—11 und 2 Thess 2, 1—12 aufdrängt — nach der ersten Stelle kommt die Parusie des Herrn gänzlich unvorbereitet, „wie ein Dieb in der Nacht“, nach der zweiten ist sie durch eine Reihe von Vorzeichen wohl vorbereitet —, besteht der Kern des Echtheitsproblems in der Frage nach der literarischen Abhängigkeit beider Briefe und ihrer Erklärung (S. 35). Wrede hat am schärfsten die literarische Abhängigkeit des zweiten vom ersten Thessalonicherbriefe vertreten (1903) und damit den zweiten als eine Fiktion erklärt. Harnack hat sieben Jahre nachher die Hypothese aufgestellt, daß 2 Thess nicht an die ganze Gemeinde, wie der erste, sondern nur an die Judenchristen geschrieben worden, weil eine Spaltung zwischen Juden- und Heidenchristen eingetreten sei. Überdies rückt er beide Schreiben aufs engste zeitlich aneinander und läßt sie durch denselben Boten nach Thessalonich überbracht werden. Wrzol ging, obwohl er sechs Jahre später schrieb, auf diese Auffassung nicht ein. Verfasser hält sie für verdienstvoll (S. 48), weil sie nach seiner Meinung besser als andere Lösungsversuche, auch den von Zahn eingeschlossen, die literarische Abhängigkeit erkläre. Sie bedürfe aber eines Umbaues und diesen hat Graafen vollzogen. Nach ihm ist der Brief nicht, wie Harnack meinte, gleichzeitig mit dem ersten abgefaßt und abgeschickt worden, aber auch nicht später als einige Tage nachher. Beim Apostel ist nämlich ein rascher Umschwung der Meinung eingetreten. Er glaubt, daß die Stelle 5, 1—11 vielleicht von den Schwärmern ausgenützt werden würde und daß er gegen die „Ungebärdigen“ (5, 14) zu wenig streng vorgegangen sei. Der herzliche Ton des ersten Briefes sollte aus guten Gründen vermieden werden. So sei der zweite als eine verschärfte Ergänzung des ersten aufzufassen, wobei ihm dieser in so lebendiger Erinnerung vorschwebt, daß er fast jedes Wort noch weiß (S. 50, 51). Durch diese Darlegung glaubt Graafen nicht nur den Schwierigkeiten der Hypothese Harnacks zu entgehen, sondern auch dem Brief in seiner Eigenart gerecht zu werden. Dennoch kann ich auch dieser Formulierung nicht restlos zustimmen. Abgesehen davon nämlich, daß es doch etwas bedenklich ist, beim Apostel eine „unklare Stellungnahme“ zur falschen Meinung in Thessalonich vorauszusetzen, ist damit die so weitreichende und gegenüber dem ersten Brief so auffallende atl. Färbung des zweiten nicht erklärt. Mit der feierlichen Haltung und der amtlichen Distanz, die Paulus jetzt wahren will, kann dieser atl. Ton wohl sehr schwer in einen reineren und für die Stütze der Hypothese notwendigen Zusammenhang gebracht werden. Was A. Steinmann in seiner Einleitung zu 2 Thess (B. NT 1918) zu anderen Erwägungen bemerkt, daß sie „keine vollgültige Lösung des literarischen Rätsels sind“, gilt auch jetzt noch. Demgegenüber steht aber ein Dreifaches fest: Die Gegner der Echtheit haben nicht einen einzigen wirklich zwingenden Grund für ihre These beigebracht. Von unserer Seite, und besonders auch von Graafen, sind die Schwierigkeiten mit Erfolg besprochen und sehr beachtenswerte Momente zugunsten der Echtheit vor-

geführt worden. Die kirchliche Überlieferung ist gerade in ihrer ältesten Entwicklung reichlich und bestimmt und daher nach kritisch-historischen Grundsätzen in possessione. Die Schrift Graafens ist ein sehr anregender und aufklärender Beitrag zur Paulusforschung.

Salzburg.

Prof. Dr M. Abfalter.

- 4) **Studia Paulina.** Opuscula biblica pontificii Collegii Angelici. Auctor: *Fr. Jacobus M. Vosté O. P.*, S. Theol. Lector et S. Script. Doctor, Professor exegeseos N. T. Gr. 8^o (238). Romae 1928.

Der Verfasser versteht es, jeden Exegeten von vornherein für sich einzunehmen, indem er seinem Buche vier wirklich goldene Regeln für die Lesung und Benützung der Paulusbriefe voransetzt. Seine Aufmunterung, jeden Tag einige Verse zu lesen, und zwar im Urtext, in der chronologischen Ordnung, ohne Rücksicht auf die Kapitel- und Verstrennung, wichtige Stellen zu untersuchen und eindrucksvolle Stellen auswendig zu behalten, verdient dringend Nachahmung. Das Buch selbst behandelt zehn einzelne Fragen der Einleitung und Exegese. Es seien hervorgehoben: Num Paulus viderit Jesum? Resurrectio Christi in ep. S. Pauli. Hymnus divinae charitatis I Cor XIII. S. Paulus et Jesus. Der Verfasser zeigt sich durchwegs gut unterrichtet und hat auch vor modernen Auffassungen mancher Fragen seine Ansicht mit Glück behauptet. Der Leser empfindet den Wunsch, der Verfasser möchte uns einen ausführlichen Kommentar der Paulusbriefe schenken.

Prag.

F. X. Steinmetzer.

- 5) **Le Messianisme** par *L. Dennefeld*, Professeur à l'Université de Strasbourg. Gr. 8^o (301). Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1929.

Der Verfasser dieses schönen Buches steht uns nicht so fremd gegenüber, wie das französische Sprachgewand denken lassen könnte. Er wurzelt in seinem wissenschaftlichen Streben auf deutschem Boden. Die politische Umwälzung aber, welche Straßburg heute zu einer französischen Universität gemacht hat, brachte Dennefeld auch in enge Verbindung mit der französischen Theologie, und das ist dieser Arbeit zweifellos von Nutzen geworden. Sie vereinigt deutsche Gründlichkeit mit französischer Übersichtlichkeit und Leichtigkeit. Im ersten Teil werden die messianischen Stellen analysiert; dabei werden die Apokryphen und die Rabbinen eigens berücksichtigt. In einem kürzeren, aber sehr wertvollen zweiten Teil werden die Grundzüge der messianischen Hoffnung herausgestellt, und es wird danach versucht, die historische Entwicklung klarzulegen. Damit geht der Verfasser über ähnliche katholische Werke aus früherer Zeit hinaus. Nur L. Dürr hat neuerdings auch einen neuen Weg eingeschlagen. Mit ihm und der nichtkatholischen Exegese setzt sich der Verfasser in fruchtbarer Kritik auseinander. Zur Zeit dürfte das Buch die beste Darstellung des wichtigen Gegenstandes bilden.

Freiburg i. Br.

Artur Allgeier.

- 6) **Die Apokalypse des Apostels Johannes und die hellenistische Kosmologie und Astrologie.** Eine Auseinandersetzung mit den Hauptergebnissen der Untersuchung Franz Bolls: „Aus der Offenbarung Johannis.“ Von *Dr Josef Freundorfer*, Privatdozent an der Universität München. (1. Heft des 23. Bandes der Biblischen Studien.) 8^o (148). Freiburg i. Br. 1929, Herder.

Jene, welchen die Apokalypse des heiligen Apostels Johannes nicht als Gottes Offenbarung gilt, sind es vor allem, die sich genötigt sehen,

andere als göttliche Quellen für die Visionen dieses Buches zu suchen. Auf welch absonderliche Irrwege dies Bestreben führt, hat neuerlich Boll mit seiner hellenistisch-kosmologisch-astrologischen Erklärung von vier Visionen, nämlich der Posaunen und Schalen, der Heuschrecken, der vier Reiter, und endlich der Frau mit dem Drachen, dargetan. Es ist das bleibende Verdienst der vorliegenden Studie, die Unhaltbarkeit dieser bestechenden, hochwissenschaftlich sich gebenden Hypothese Bolls schlagend und erschöpfend nachgewiesen zu haben. Zwar ist der Verfasser nicht der Erste, der die Aufstellungen Bolls angegriffen und bezweifelt hat. Clemen und andere Fachmänner sind ihm vorangegangen. Trotzdem hat Boll mit seinem astrologischen Erklärungsversuch wenigstens in manchen Punkten auch gewiegte Sachkenner, wie z. B. Allo, für sich zu gewinnen verstanden. Nun hat, wie seinerzeit Kohlhofer mit der Fragmententheorie, so hier Verfasser mit der Bollschen Erklärung endgültig und restlos aufgeräumt. Mit wahrhaft staunenswerter Genauigkeit und wissenschaftlicher Gründlichkeit hat Verfasser Schritt für Schritt die Thesen Bolls nachgeprüft, die Schwächen des Systems aufgezeigt und die Beweise und Resultate widerlegt. Die Folgerungen Bolls, als seien die apokalyptischen Visionen als „literarische Mache“, als rein literarische Nachbildung und Übersetzung ursprünglich astraler Gegenstände und Motive zu werten, erweisen sich als Mißgriff und Künstelei.

Dank der energischen und sachgemäßen Kritik des Verfassers hat das christliche Altertum mit seiner Zeugenschaft für den Apostel Johannes als Autor und als von Gott erleuchteten Seher der apokalyptischen Visionen wieder einmal recht behalten. So hat sich der Verfasser mit seiner ausgezeichneten Arbeit um die konservative Exegese unsterbliche Verdienste gesammelt. Gewiß wird niemand die philologische Erudition und die namhaften Kenntnisse auf dem Gebiete des Hellenismus Boll streitig machen. Auch wird man gerne mit dem Verfasser zugeben, daß es „sicher ein großes Verdienst der Arbeit Bolls ist, die Bedeutung der hellenistischen Naturanschauung für die Form des Weltbildes in der Apokalypse betont zu haben“. Ja, es ist auch ein Verdienst Bolls, auf die in der Vision vom schwarzen Reiter uns so fremd anmutende Unterscheidung zwischen Getreideernte und Wein- und Ölernte als eine in hellenistischer Zeit gebräuchliche Anschauung hingewiesen zu haben. Sie war dem Landmann, wie die damaligen Kalender beweisen, durchaus geläufig. Der Verfasser hat mit seiner meisterhaften Arbeit der deutschen Anima in Rom zum Festjahr ihres 70jährigen Bestehens hier ein würdiges Geschenk überreicht.

Leoben.

P. Josef Peschek C. Ss. R.

7) Die Magdalenenfrage. Von Dr Peter Ketter (55). Trier 1929, Paulinusdruckerei. M. 1.30.

Der Verfasser dieser Schrift, die einen Sonderabdruck aus der Zeitschrift „Pastor bonus“, 40. Jahrgang (1929) darstellt, kommt zu folgendem Ergebnis: „Die Sünderin, die den Herrn gesalbt hat, bleibt ein- für allemal ins Dunkel der Namenlosigkeit gehüllt. Maria von Bethanien, die fromme Schwester Marthas und des Lazarus, ist frei von dem Makel einer Vergangenheit, der so gar nicht zu ihrem reinen Charakterbild paßt, wie es uns die Evangelien gezeichnet haben. Maria Magdalena, von Christus aus siebenfacher Dämonengewalt wunderbar befreit, gehört in den Kreis galiläischer Frauen in der Umgebung des Herrn, die ihm mit ihrem Vermögen dienten. Sie lebt als Magdala berühmteste Bürgerin durch die Jahrhunderte fort. Jede dieser drei Frauen hat wahrlich ein Recht darauf, als eigene Persönlichkeit geachtet und als Heilige verehrt zu werden.“ Dieselbe Überzeugung hat der Gefertigte seit Jahren in den Pözl-Kommentaren vertreten, mit Holzmeister, Sickenberger, Müller u. a. Aber verteidigen nicht Brevier und Liturgie die Identität der drei Frauen? Wer löst hier die

Schwierigkeit des Gegensatzes zwischen Theorie und Praxis? — Das lehrreiche Schriftchen sei zur Lektüre bestens empfohlen!

Innitzer.

- 8) **Der heilige Augustin.** Ein Lebensbild. Von *Heinrich Hubert Lesaar*. Mit 8 Bildern. 8^o (XII u. 313). München 1930, Kösel-Pustet.

Dem Verfasser, der vor kurzem erst „Belehrende und erbauende Gedanken aus den Werken des Heiligen“ und „Ausgewählte Predigten und Briefe“ veröffentlicht hat, bot der Verlag die Neuherausgabe der Augustinusbiographie des Bischofs von St. Gallen Dr Augustin Egger an. Doch der Verfasser entschloß sich, die Biographie Eggers ganz beiseite zu lassen, um selbständig etwas Neues zu schaffen. Er erklärt seinen Entschluß selbst: „Die Darstellung des Lebens und Wirkens eines Menschen verlangt, daß ihr Verfasser zu seinem Helden in ein ganz persönliches Verhältnis getreten ist. Er muß von ihm ein Bild in seiner Seele tragen, an dem Verstand und Herz gearbeitet haben.“ (S. X). So ist gerade zum Augustinus-Jubiläum eine musterhaft gearbeitete Lebensbeschreibung des größten Theologen aller Zeiten erschienen, die dem modernen Menschen Mann und Werk zugleich in der vornehmsten Sprache nahebringt. Von neuen Entdeckungen oder neuen Beleuchtungen der Entwicklung oder der Werke Augustins kann natürlich bei einem Buch, das auf einen großen Leserkreis rechnet, nicht die Rede sein. Der Verfasser bemüht sich, die wichtigsten Schriften Augustins dem Laienleser so zu erklären, daß er einen Begriff von der Wichtigkeit und Schönheit dieser Werke erhält. Zugleich ist die äußere Ausstattung und der Bilderschmuck so gediegen, daß das Buch auch als Geschenk geeignet ist.

Wien.

Univ.-Prof. Dr Ernst Tomek.

- 9) **Zum Augustinus-Jubiläum.** St. Augustin. 430—1930. Zur Jahrhundertfeier dargeboten von der deutschen Provinz der Augustiner-Eremiten. Gr. 8^o (268). Würzburg, St.-Rita-Verlag. M. 6.—.

St. Augustinus. Aus gottgeschenkter Fülle. Gedanken aus den Schriften des Kirchenvaters St. Augustinus. Ausgewählt und übertragen von *Dr theol. P. Wunibald Roetzer O. S. B.* 8^o (122). München, Max Hueber. Geb. M. 3.50.

Der heilige Augustinus. Von *P. Heinr. Heimanns S. C. J.* 8^o (98). Wehr, Bez. Aachen, Missionshaus Sittard. Kart. M. 1.—.

Marienthal. Des ersten deutschen Augustiner-Klosters Geschichte und Kunst. Herausgegeben zum Augustinus-Jubiläum. Von *Dr J. Ramackers*. Mit 6 Vollbildern und 41 Abbildungen im Text. 8^o (120). Cleve-Duisburg, Deutscher Brücke-Verlag.

Der hl. Augustin gehört zu den ganz Großen, wie sie Gott der Welt nur alle tausend Jahre einmal schenkt. Es war zu erwarten, daß das 1500jährige Todesjubiläum dieses großen Heiligen und Gelehrten zahlreiche Festschriften bringen werde. Auch die oben angeführten vier Schriften verdanken diesem Anlasse ihren Ursprung.

Die erste will laut Geleitwort „dem deutschen katholischen Volke das Bild dieses großen heiligen Mannes näher bringen, Verständnis auch wecken für die Arbeit seiner geistigen Söhne, der Augustiner-Eremiten in Deutschland“. Dem entsprechend handelt die Schrift zunächst vom

Leben und Geisteswerk des hl. Augustin. Auch die Reliquien und das Grabmal des Heiligen und die Augustinus-Legenden werden berührt. Selbstverständlich wird auch Augustins Mutter, die hl. Monika, nicht vergessen. Der zweite Teil der Schrift ist dem Wirken der geistigen Söhne Augustins besonders in Deutschland, Spanien und in den Missionen gewidmet. Die Schrift will keine wissenschaftliche Abhandlung, kein Quellenwerk sein. Sie verfolgt vielmehr einen praktischen Zweck: sie will dem katholischen Volke in Augustinus einen Führer zeigen, einen Führer zu Gott, wie er besonders unserer Zeit nottut. Sie ist darum auch mehr populär gehalten. Besondere Erwähnung verdienen noch die zahlreichen hochkünstlerischen Illustrationen.

Kein lateinischer Kirchenvater hat so viele und umfangreiche Schriften hinterlassen, wie der hl. Augustin. Ein Menschenalter würde kaum hinreichen, um sie zu lesen und zu studieren. Wie sehr muß man es daher begrüßen, wenn einem eine gute Auslese aus denselben geboten wird. Eine solche stellt die zweite Schrift dar, in welcher P. Wunibald Rötzer die schönsten Gedanken aus den Schriften des hl. Augustin gesammelt hat. Der Wert der Schrift erhöht sich noch dadurch, daß die Stellen übersichtlich geordnet sind (Gott, Christus, Kirche, Ewigkeit, Himmel, Hölle u. s. w.). Die Schrift kann zur geistlichen Lesung empfohlen werden.

Die dritte Schrift ist aus drei Vorträgen über den hl. Augustin für die Mitglieder der katholischen Akademiker-Vereinigung in Düsseldorf hervorgegangen und bietet einen kurzen, aber umfassenden Überblick über das Leben und Wirken des großen Menschen, Heiligen und Kirchenlehrers. Die Einleitung würdigt die Bedeutung Augustins für unsere Zeit. Das Büchlein wird besonders Laien gute Dienste leisten.

Augustinus und der Niederrhein — welche Zusammenstellung! Und doch kann Johannes Hessen in der vierten Schrift nachweisen, daß zwischen beiden die engsten Beziehungen bestehen. Schon vor vielen Jahrhunderten zogen die geistigen Söhne des großen Kirchenvaters an den Niederrhein und schufen dort Heim- und Pflegestätten augustinischen Geistes und augustinischer Frömmigkeit. Die älteste dieser Gründungen ist Marienthal, dessen reiche Geschichte uns Johannes Ramackers erzählt. Verzeichnisse der Prioren, Mönche und Pfarrer von Marienthal sind beigegeben. Den Schluß der Schrift bilden sehr interessante Mitteilungen über die alte und neue Kunst in Marienthal, die durch prachtvolle Bilder belebt werden.

St. Florian.

Dr. G. Schneidergruber.

- 10) **Geschichte der Kirche.** Für die Oberstufe höherer Schulen unter Mitwirkung von *Dr. Fr. Seppelt* und *O. Koch* dargestellt von *D. Dr. Josef Lortz*, o. ö. Professor an der staatlichen Akademie Braunsberg. I. Teil: *Die Geschichte der Kirche im Altertum* oder die Kirche inmitten der antiken Kulturwelt (87). Münster i. W. 1929, Aschendorff. Kart. M. 1.50.

Referent zeigt diesen ersten gelungenen Versuch einer Kirchengeschichte auf ideengeschichtlicher Grundlage um so freudiger an, als er selbst jahrelang diese Methode einhielt und gute Erfahrungen machte. Sie läßt trotz anscheinend hochgepannter Anforderungen infolge der inneren Verknüpfung und Ausordnung der Stoffmassen die Entwicklung des Gottesreiches leichter schauen als das unorganische Nacheinander von Personen und Ereignissen. Doch bleibe das letzte Wort einer durchgreifenden Erfahrung!

Linz a. D.

Dr. Karl Eder.

- 11) **Wie ist die abendländische Kirchenspaltung entstanden?** Reformationsgeschichtliche Abhandlungen. Von *J. Lortzing*, evang. Pastor in Göttingen (236). Paderborn 1929, Schöningh.

Die Augsbургische Konfession vom religiösen und vom nationalen Standpunkt aus beleuchtet. Von J. Lortzing, evang. Pastor in Göttingen. (62). Paderborn 1930, Schöningh.

30.000 Bücher werden allein in Deutschland alljährlich neu auf den Büchermarkt geworfen, aber nur wenige ragen aus der Flut so hoch empor, wie diese zwei. Man denke nur: Ein evangelischer Pastor schreibt ein Büchlein über die Augsburger Konfession zu ihrem Jubiläum (1530—1930) und das Bischöfliche Generalvikariat von Paderborn gibt dazu das betonte Imprimatur: „Dem Herrn Verfasser der vorliegenden Schrift: ‚Die Augsbургische Konfession‘ bestätigen wir gern auf seinen Wunsch, daß dieselbe nichts enthält, was der katholischen Glaubens- und Sittenlehre widerspricht. Wir wünschen von Herzen, daß das Werkchen der Wiedervereinigung im Glauben recht erfolgreich diene.“

Der Verfasser ist bereits durch seine bisherigen Arbeiten über den katholischen Gottesdienst, das Wesen der katholischen Frömmigkeit und drei Bände Geistliche Lesungen in der vorteilhaftesten Weise bekannt. Die zwei neuesten, oben angezeigten Arbeiten in richtiger Art zu empfehlen und zu besprechen, ist der gefertigte Referent außerstande, denn man müßte große Teile der beiden Bücher ausschreiben, wenn man auch nur von der vernichtend einschlagenden Wucht dieser Bücher einen Begriff geben wollte. Ein Trommelfeuer der Artillerie auf eine Festung, bei dem ein Volltreffer auf den andern folgt, läßt sich eben nicht schildern! Wenn die protestantischen Theologen geglaubt haben, Denifle abgetan zu haben, wenn sie ihn einen groben Tiroler geschimpft, wenn sie Grisar als Jesuiten von vornherein nicht anerkannten, was werden sie jetzt sagen, wenn einer aus ihren Reihen nachweist, daß Luther Fehler auf Fehler begangen und daß das ganze Luthertum ein groß aufgebauter Betrug ist? Mit der Zensur: „Apostat“ wird es nicht getan sein, wenn man nicht die Aufstellungen zu widerlegen vermag. In weiten, quellenmäßig belegten und daher nicht anzufechtenden Ausführungen beweist Pastor Lortzing folgende vier Sätze:

1. Die Ursache der Kirchenspaltung ist nicht in Luthers Auftreten gegen die kirchlichen Mißbräuche zu suchen (der Verfasser zeigt, daß Luther den Umsturz in der Lehre wollte und wegen seines hartnäckigen Festhaltens an irrigem Sätzen gebannt werden mußte, für die er nur sein religiöses Erleben als Beweis anführen konnte).

2. Luther hat seine grundstürzende Lehre von der passiven Gerechtigkeit schon vor 1517 gefunden, aber nicht aus der Heiligen Schrift, sondern aus seinem persönlichen Erleben. Er entfernt durch diese Lehre von der Alleinwirksamkeit Gottes den Nerv des sittlich-religiösen Seelenlebens, den freien Willen zum Guten.

3. Von 1517 bis zu seinem Ausschuß aus der Kirche (1520) löste sich Luther bereits durch die Lehre von der Heilsgewißheit von der Kirchenlehre los, obwohl die Theorie von der Heilsgewißheit und die Lehre von der passiven Gerechtigkeit miteinander in Widerspruch stehen, da erstere ein Willensakt, also etwas sehr Aktives ist, letztere aber ein möglichst passives Verhalten verlangt (S. 199).

4. Im letzten Abschnitte bespricht der Verfasser die erste Entwicklung des Luthertums. Was er da über das Augsburger Bekenntnis sagt — ein Widerspruch in sich selbst, ein Denkmal der Unredlichkeit —, das führt er in dem an zweiter Stelle angezeigten, höchst lehrreichen Schriftchen weiter aus. Luthers Lehre wird in dem Bekenntnis nicht klar gegeben, um den Kaiser zu täuschen. Melancthon hat alle Anhänger Luthers schwer getäuscht, wenn er in diesem Bekenntnis schreibt, „daß in der Lehre und in den Zeremonien bei uns nichts aufgenommen ist gegen die Schrift oder die katholische Kirche“! Mit dem Hinweis, daß das Wesen der heutigen evangelischen Frömmigkeit ohnehin längst nicht mehr auf den lutherischen Hauptsätzen steht, sondern wie das der katholischen auf Glaube, Hoffnung

und Liebe, schließt der Verfasser seinen so edlen Aufruf zur Wiedervereinigung der deutschen Christenheit, die sich in Erkenntnis der theologischen Irrtümer Luthers wieder an die Kirche anschließen möge!

Möge Pastor Lortzings edles Motto: „Ich habe Gedanken des Friedens und nicht des Leides“ (Jeremias 29) vielen Wegweiser in das Mutterhaus sein!

Wien.

Univ.-Prof. Dr Ernst Tomek.

12) **Kirche und Kultur im Mittelalter.** 3. Band. Von *Gustav Schnürer*. 8^o (XII u. 463). Paderborn 1929, F. Schöningh. Brosch. M. 10.—, geb. M. 12.—.

Mit dem eben ausgegebenen Bande bringt Schnürer sein flott geschriebenes, tiefeschürfendes Werk über die mittelalterliche Kultur zum Abschlusse. Es war, wie sich namentlich hier zeigt, Abend geworden und die großen weltbewegenden Ideen der Hochzeit vermochten nicht mehr, eine Zugkraft auszuüben. Die früher einheitlich zusammengefaßte abendländische Völkerfamilie hatte sich bereits in verschiedene nationale Gebilde gespalten, die Harmonie zwischen Glauben und Wissen in der Weltanschauung löste sich schon seit dem 14. Jahrhundert mehr und mehr auf, Gegensätze aller Art machten sich immer stärker bemerkbar. Man vergleiche beispielsweise nur den unglücklichen *malleus maleficarum* mit der tiefinnerlichen, dem Seelenfrieden dienenden *imitatio Christi*, die lieblichen Marien-, die zarten Vesper- und Johannesbilder mit den Teufel- und Totentanzbildern oder gar mit den Schreckensszenen der immer grausamer werdenden Kriegführung und der erbarmungslos angewendeten Folter. Das Papsttum, dem man seit Bonifaz VIII. in kurialen Kreisen immer wieder die *plenitudo potestatis* vindizierte, sank immer tiefer in der Weltgeltung, bis es im großen abendländischen Schisma der direkten Verachtung anheim fiel. Von einer freudigen, inneren Hingabe an das Oberhaupt der Kirche war überhaupt wenig zu finden, vielmehr bitterer, nur schwer verhaltener Unwille (S. 13). Die Kirche aber verstand es nicht mehr, in ähnlicher Weise wie einst bei der benediktinischen Reform die vielen frischen Kräfte der Franziskaner-Spiritualen in ihren Dienst zu stellen: fast zwei Jahrhunderte mußten vergehen, bis die Beobachtung der alten Franziskusregel erlaubt wurde. Schon hatte Marsilius von Padua in seinem *defensor pacis* die Theorie der allgemeinen Volkssouveränität vertreten und mehr als einmal sprach man von einer vollkommenen Säkularisation des gesamten Kirchengutes. Selbst der Kirchenstaat sollte hierunter fallen, da er gegen eine bestimmte jährliche Pension einem weltlichen Fürsten in Erbpacht gegeben werden sollte. Daß dieser Fürst gerade der König von Frankreich sein sollte, ist bezeichnend für den Boden, auf dem derartige Ideen wuchsen. Pierre Dubois aber entwickelte um 1305 bereits den Gedanken eines europäischen Völkerbundes, bei dem ein internationales Schiedsgericht mit der Appellationsmöglichkeit an den Heiligen Stuhl die Konflikte der Staaten lösen mußte: die Anwendung einer unbeschränkten Hungerblockade war als Mittel zur Durchführung der Entscheidungen gedacht.

Der vorliegende Band begegnet sich vielfach mit Huizingas „Herbst des Mittelalters“ und den ersten Bänden von Pastors Papstgeschichte, Schnürer urteilt aber wesentlich schärfer als Pastor über die Päpste der Renaissance, bei denen die Betonung der religiösen und kirchlichen Aufgaben des Papsttums gegenüber der Förderung von Kunst und Wissenschaft viel zu sehr in den Hintergrund getreten sei. Nicht alle werden ihm hierin ohneweiters und uneingeschränkt beipflichten. Man beantworte sich beispielsweise nur die Frage: Wohin hätte wohl die nun einmal vorhandene gewaltige Bewegung führen müssen, wenn ihr nicht das Papsttum sozusagen die Spitze abgebogen hätte dadurch, daß es dieselbe in seinen und der Kirche Dienst genommen?

Wie dem aber auch sei, soviel ist sicher und durch Schnürer neuerdings bestätigt, daß die große Krise des 16. Jahrhunderts, welche die religiöse Einheit der europäischen Völkerfamilie endgültig spaltete, nicht möglich gewesen wäre, wenn sie nicht im sterbenden Mittelalter ihre Vorbedingungen und Vorbereitungen gefunden hätte. Steht diese nüchterne, um nicht zu sagen pessimistische Auffassung auch in einem gewissen Gegensatz zur Romantik und zur ideal-optimistischen Beurteilung durch Janssen und seine Schule, so wird man sie doch nicht unrichtig und ungerecht nennen dürfen. Je tiefer wir dank dem neu erwachten Interesse für diesen Zeitabschnitt in seine Geschichte und Kultur eindringen, desto reicher erscheint uns auch sein Leben nach jeder Richtung, desto stärker zeigen sich aber auch neben den idealen die rein menschlichen Seiten mit all ihren Fehlern und Sünden. Jedenfalls habe ich seit langer Zeit kein Buch mehr mit soviel Interesse und wirklichem Genuß gelesen.

Regensburg.

Msgr. Dr. Johann B. Götz.

13) Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters.

Mit Benützung des Päpstlichen Geheim-Archives und vieler anderer Archive bearbeitet von Ludwig Freiherr v. Pastor. XIV. Band: *Geschichte der Päpste im Zeitalter des fürstlichen Absolutismus von der Wahl Innozenz X. bis zum Tode Innozenz XII.* (1644—1700). Zweite Abteilung: *Innozenz XI., Alexander VIII., Innozenz XII.* (1676—1700). (XXXVI u. 669—1225). Freiburg i. Br. 1930, Herder.

Auch dieser Band, der in der Hauptsache die Regierung Innozenz XI. (Odescalchi 1676—1689) und in kürzerer Weise die beiden mehr zurücktretenden Pontifikate Alexanders VIII. (1689—1691; nur 16 Monate) und Innozenz XII. (1691—1700) behandelt, erreicht wieder, wie mancher vorhergehende Band, eine wahrhaft monumentale Größe. Die beiden großen für die ganze Welt entscheidenden Entwicklungslinien, der Kampf Innozenz XI. gegen die Türken und das Ringen mit dem Staatsabsolutismus Ludwigs XIV. sind wieder mit meisterhafter Sicherheit gezeichnet. Innozenz XI. wächst vor unseren Augen zu einem der größten Päpste der Neuzeit empor, denn er führt den Kampf gegen die Türken zur Rettung des ganzen Abendlandes, obwohl Ludwig XIV. ein geheimes Bündnis nach dem andern mit dem Sultan schließt, um dadurch die Habsburgermacht zu vernichten. Nur durch die Unterstützung des Papstes, der Sobieski, den Polenkönig, aus dem französischen Netz befreit und dem Kaiser an die Seite stellt, ist es möglich geworden, die Überflutung des Abendlandes durch den Islam aufzuhalten, während der „allerchristlichste König“ von Europa als „allerchristlichster Türke“ gebrandmarkt wird. Selbstverständlich kommt auch die entscheidende Bedeutung des Kampfes um Wien (1683) zur Darstellung, nur kennt Pastor die entscheidende Rolle, die Bischof Leopold von Kollonitz bei der Belagerung gespielt hat, nicht, denn Kollonitz hat sich nicht nur durch seine karitative Tätigkeit ausgezeichnet (S. 789), sondern das notwendige Geld für den Sold der eingeschlossenen Truppen beschafft, so daß er als der eigentliche Retter Wiens gelten kann. Das Verdienst des Papstes soll dadurch nicht geschmälert werden, denn durch die Rettung Wiens war nach Pastors Urteil die Begründung der österreichisch-ungarischen Monarchie und die Verschiebung ihres Schwergewichtes in das Gebiet der Donau gegeben (S. 1043).

Einen ebenso gefährlichen Kampf hatte Innozenz XI. gegen den Staatsabsolutismus Ludwigs XIV. zu führen, dessen Höhepunkt in den gallikanischen Artikeln von 1682 erreicht war. Die große Gefahr der Herrschaft des Staates über die Kirche ist nirgends so klar herausgestellt wie hier, nebenbei erscheint auch die Gefahr des Jansenismus, der innerhalb

der Kirche bleiben will und doch Häresie ist: lauter Entwicklungen, die auch in der neuesten Zeit ihre Parallelen haben. Dieselben Fragen beschäftigen natürlich auch die beiden folgenden Pontifikate, die noch dargestellt sind. — Die Lektüre des Bandes wird jedem, der sich für Geschichte überhaupt interessiert, hohen Genuß bieten, besonders aber allen neue Anregungen bieten, die sich mit der Geschichte der Neuzeit fachgemäß beschäftigen, denn überall deutet Pastor Probleme an, die noch einer näheren Erörterung harren: beispielsweise sei nur auf den Ireniker, den Bischof Spinola von Wiener-Neustadt verwiesen (S. 1008—1013), der eine eigene Biographie verdienen würde, oder auf das Quellenmaterial über den Westfälischen Frieden, über dessen Schicksal Pastor S. 1169—1172 berichtet.

Wien.

Univ.-Prof. Dr Ernst Tomek.

14) Ägypten, das uralte Kultur- und moderne Reiseland. Von *Dr Heinz Klaimroth*. Mit 24 Tafelbildern und einer Übersichtskarte. Freiburg i. Br. 1929, Herder.

Mit diesem 118 Textseiten starken Werke begann der Herdersche Verlag die Herausgabe der angekündigten Bücherfolge „Fremdland-Fremdvolk.“ Er will damit „der Sehnsucht und dem Wissensdrang der breitesten Allgemeinheit dienen, ihr erschließen, was ernste Forscher, kluge Politiker und kühne Missionäre aus fernen Weltgegenden zu berichten wissen“. Und wenn die noch folgenden Werke dieses lobenswerte Ziel ebenso glücklich verfolgen wie das vorliegende, so kann man das Unternehmen nur freudig begrüßen. An der Hand einer spannend geschriebenen Reiseschilderung von Alexandria bis Abu Simbel lernen wir das alte Ägypten mit seiner interessanten Geschichte und eigenartigen Kultur, aber auch ein gutes Stück seiner heutigen Zustände kennen. Die beigegebene Übersichtskarte und die sorgfältig ausgewählten photographischen Bilder helfen dazu vorzüglich mit. Der Verfasser bekundet nicht allein eine große Vertrautheit mit allen besprochenen Sehenswürdigkeiten, wie sie nur ein langer und mit Muße geübter persönlicher Augenschein zu geben vermag, sondern auch eine gründliche Kenntnis der neuesten Geschichtsforschungen. Man wird auch seinen Werturteilen meist restlos beipflichten. Am ehesten dürfte die Bemerkung Widerspruch finden, daß die ägyptische Kunst „alle Jahrtausende in der gleichen Vollendung geblieben ist, in der sie uns schon in ihren ersten uns bekannten Werken entgegen tritt“ (S. 46). Denn mit Recht hat schon P. W. Keppler in seinen „Wanderfahrten und Wallfahrten im Orient“ (3. Aufl., S. 19) betont, daß auch die ägyptische Kunst sich mannigfach änderte, daß auch in ihr Zeiten der Blüte mit Zeiten des Niederganges wechselten. Gewagt erscheint auch die Angabe (S. 49), daß die Pharaonen des mittleren Reiches eine große Flotte schufen, da doch durchaus die Ansicht vertreten wird, die Ägypter seien niemals ein seefahrendes Volk gewesen.

Recht wünschenswert wären noch eine genauere Karte von Kairos Umgebung und ein wenn auch kurzes alphabetisches Sachregister, zumal die Kapitelüberschriften meist nur den Ausgangspunkt nennen, von dem aus die verschiedenen Objekte besucht wurden.

Das Werk wird sich trefflich auch für die Büchereien der studierenden Jugend eignen.

Linz a. D.

Dr Franz Fuchs.

15) Die Arktis ruft! Mit Hundeschlitten und Kamera durch Spitzbergen und Grönland. Von *Dr Bernhard Villinger*. Mit 31 Tafelbildern und 3 Übersichtskarten. Freiburg i. Br. 1929, Herder.

Auch dieses 141 Textseiten umfassende Werk gehört zur Bücherfolge „Fremdland — Fremdvolk.“ Der Verfasser hatte schon im Jahre 1913 an der deutschen Hilfsexpedition für den ein Jahr früher verunglückten Spitzbergenforscher Schröder-Stranz teilgenommen und fuhr im Jahre 1926 abermals als Führer einer Filmexpedition dahin und dann auch nach einer zur Schiffsreparatur notwendig gewordenen Zwischenlandung auf Island nach der Ostküste Grönlands, bei dessen Bewohnern er mehrere Wochen verweilte. Er erzählt in seinem Buche, wie er sich selbst im Vorwort ausdrückt, „von der Welt des ewigen Eises, von Treibeisfahrten, Schlittenmärschen, Eisbärjagden, von Kampf mit Kälte und Nebel, von Schiffbruch und Rettungsfahrten und vor allem von den hochinteressanten Tagen in den Zelten und Winterhäusern der Grönlandeskimos“ und er tut das besonders bei der zweiten Fahrt ebenso anschaulich wie packend. Die Schilderung der ersten Reise leidet etwas durch die eingeschobenen und nicht gerade leicht verständlichen Berichte über die Schröder-Stranz-Expedition und eine norwegische Hilfsexpedition (unter Staxrud). Die beigegebenen Tafelbilder sind sehr dankenswert und womöglich noch mehr die drei Übersichtskarten, die über die berührten Gebiete und den Weg der Reisen restlos Auskunft geben. Warum in der sonst ganz ernsten Darstellung beim Aufenthalt in Tromsø eigens erwähnt wird, daß man dort längst in einem Hause „zwei reizende Mädels“ entdeckt habe, ist nicht recht einzusehen (S. 9). Wegen der eingehenden Schilderung der Ehe und Erotik bei den Eskimos ist das Buch nur für die reifere Jugend passend, aber die und Erwachsene werden es mit großem Interesse und reichem Nutzen lesen.

Linz a. D.

Dr Franz Fuchs.

16) Grenzfragen der Naturwissenschaften und Theologie (Pastoralmedizin). (Handbuch der praktischen Seelsorge, Bd. 1.) Von *Ludwig Ruland* (380). München, Max Hueber Verlag. Brosch. M. 11.80, geb. M. 14.30.

Das Buch behandelt ausführlich all das, was der Geistliche wissen soll über das Leben und die Lebensweise des Menschen von seiner Zeugung bis zum Grabe. Es ist bemerkenswerterweise darauf Bedacht genommen, daß es nicht nur die seelsorgerischen Angelegenheiten sind, in denen der Priester Bescheid wissen muß, sondern daß er zufolge seiner gehobenen Vertrauensstelle, zumindest aber als Hausvater, als Leiter oder Berater von Anstalten auch in vielerlei Dingen der naturwissenschaftlichen Allgemeinbildung seiner Gemeinde ein verantwortungsvoller Berater und Führer sein muß.

Gerade dies hätte vielleicht mancherorts deutlicher hervorgehoben und manche Frage von diesem Standpunkte aus schärfer beleuchtet werden können. Die Einbeziehung noch unbewiesener Forschungsergebnisse aus der neuesten Zeit gibt wohl Anlaß zur Aufrollung interessanter Probleme, wenn es auch keineswegs feststeht, daß diese einmal praktische Bedeutung erlangen werden. Immerhin ist gerade da am klarsten ersichtlich gemacht, daß der Seelsorger niemals ausgelernet hat und gezwungen ist, sich stets auf dem Laufenden zu erhalten. Das vorliegende Werk erfüllt diesen Zweck in ganz ausgezeichneter Weise.

Wels (Ob.-Öst.)

Primarius Dr Anton Hittmair.

17) Pastoralechemie. Eine Orientierung über die sakramentalen Materien, liturgischen Metalle, Textilien und Beleuchtungsstoffe nach den kirchlichen Bestimmungen. Von *Rudolf Fattinger*, Religionslehrer. 8^o (XII u. 192). Freiburg i. Br. 1930, Herder. M. 6.50, geb. M. 8.—.

Wer sich auch nur ein wenig mit den Fragen beschäftigt hat, die die Beurteilung und Behandlung der sakramentalen und liturgischen Stoffe zu lösen geben, weiß wie schwer es bisher war, sich die sicheren Grundlagen zu einem richtigen Urteil zu verschaffen, da dieser Gegenstand in pastoral-theologischer Hinsicht nirgends systematisch gesammelt und gesichtet war. Es ist ein großes Verdienst des Verfassers, daß er diese empfindliche Lücke in der theologischen Literatur in so mustergültiger Weise ausgefüllt hat. Schon das reiche Quellen- und Literaturverzeichnis gibt eine Ahnung, welche Fülle von schwieriger Arbeit da zu leisten war. Es galt ja nicht bloß alle einschlägigen kirchlichen Bestimmungen kanonistisch zusammen zu tragen. Es mußten zu einem richtigen Urteil über Erlaubtheit oder Gültigkeit der Stoffe, wie über die richtige Behandlung derselben die Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschungen aus den verschiedensten Gebieten herangezogen werden. Allen Pastorallehrern wie allen Kirchenvorstehern kann dieses Buch nur wärmstens empfohlen werden.

St. Pölten.

Dr Alois Schrattenholzer.

- 18) **Enchiridion Asecticum.** Loci SS. Patrum et Scriptorum ecclesiasticorum ad ascesim spectantes, quos collegerunt *M. J. Rouët de Journel S. J.* et *J. Dutilleul S. J.* adiuvantibus aliquibus aliis Patribus Societatis Jesu. 8^o (XXXVI et 666). Friburgi Brisgoviae 1930, Herder. M. 13.—, in Leinwand geb. M. 15.—.

Ein lang gehegter Wunsch der Freunde der Aszetik ist mit dem Erscheinen dieses Werkes in Erfüllung gegangen. Wohl gab es schon mehrere Väter-Anthologien, in denen man über die aszetischen Lehren der alten Zeit Aufschluß suchen konnte; doch hatte man noch keine aszetische Sonderanthologie von wissenschaftlicher Art, welche Gewähr geboten hätte, daß das ganze Gebiet sowohl der in Frage kommenden Fundstellen als der zu belegenden aszetischen Theorie abgesucht sei. Das neue Enchiridion füllt diese Lücke in erfreulicher Weise aus. 1336 Texte, chronologisch geordnet und mit aller wissenschaftlichen Sauberkeit dargeboten, führen von der Didache bis zum heiligen Johannes von Damaskus. Die griechischen Texte sind auch in lateinischer Übersetzung geboten. Drei Indices helfen das Werk erschließen: der chronologische, der einfache den Seiten folgt, der systematische, der nach einem System der Aszetik (in Bezug auf das man noch Wünsche haben könnte) vorgeht, endlich der alphabetische über Personen wie Sachen. Wie zu erwarten, ergibt sich eine vollständige Lehre von der christlichen Vollkommenheit. Gewiß mußten sich die Herausgeber auf eine Auswahl beschränken, womit dann gegeben ist, daß jeder gerne noch dieses oder jenes berücksichtigt gesehen hätte. Warum z. B. nicht auch Hinweise auf unsere Mitwirkung mit der Gnade Gottes, wofür man beim ersten Blick auf die Migne-Indices etwa zu Chrysostomus oder Leo dem Großen fesselnde Aussprüche findet? Jedoch, würde man alles zusammenstellen, was Erwähnung verdient, so hätten wir kein Enchiridion, kein Handbüchlein mehr, sondern wiederum Folianten.

Luzern.

Otto Zimmermann, Spiritual.

- 19) **Mutter Aloysia Caemmerer**, Generaloberin der Ursulinen von Kalvarienberg-Ahrweiler. Ein Lebensbild. Von *M. Bathilde Stiedel*, Ursuline von Kalvarienberg. Mit 6 Kunstdrucktafeln. 8^o (375). München, Kösel-Pustet. In Leinwand geb. M. 8.50.

Das spannend geschriebene, prächtig ausgestattete Buch bedeutet eine wesentliche Bereicherung der nicht unerheblichen Zahl von Lebensbildern großer Frauen aus neuerer Zeit. Es beleuchtet ausgezeichnet das Walten der Gnade Gottes in einer Seele, die sich dem Herrn rückhaltlos

zum Opfer bringt und in dieser wirksamen und umfassenden Opferbereitschaft unter allen Umständen ausharrt. Ohne den Schatz glänzender Geistesanlagen und eines tieferinnerlichen Lebens 1846 als Kind eines protestantischen Offiziers, eines Freimaurers, und einer katholischen Mutter geboren, arbeitete Friederike Caemmerer schon im Ursulinenpensionat zu Ahrweiler mit solcher Energie an sich selbst, daß sie etwas wahrhaft Großes zu werden versprach. Mit seltener Entschlossenheit und Willensstärke erkämpfte sie sich den Ordensberuf und den Eintritt in das Ursulinenkloster von Kalvarienberg-Ahrweiler, das seit einer Reihe von Jahren das Mutterhaus einer Ursulinen-Kongregation bildete. Fast 60 Jahre (28. Mai 1867 bis 20. Oktober 1926) trug sie das Kleid der Töchter der heiligen Angela v. Merici als wahrhaft demütige, opferfrohe, gottbegeisterte und seeleneifrige Ordensfrau in Ehren; ihre apostolische Karitas, ihre Klugheit und Tatkraft, ihr liebenswürdiges, äußerst taktvolles Wesen befähigten sie, über 30 Jahre die Ämter einer Novizenmeisterin, Oberin und Generaloberin recht segensreich zu verwalten. Die zeitgemäße Umarbeitung der Konstitutionen und das „Handbuch“ dieser Ursulinen-Kongregation sind lediglich ihre Werke. In ihrem Charakter erinnert sie an die Dienerinnen Gottes Anna v. Naintonge (Lebensbild von P. Arens S. J.) und Emilie Schneider (P. Richstätter S. J.).

Überdies enthält das Buch interessante Details zur Geschichte des Kulturkampfes, in welchem die Ahrweiler Ursulinen allein, wenn auch unter großen Beschränkungen, in Preußen bleiben durften dank der Fürbitte der Kaiserin Augusta, die in der Revolution 1848 mit ihren beiden Kindern in diesem Kloster eine Zuflucht gesucht und gefunden.

P. Dr Jos. Schweter C. Ss. R.

20) **Annuaire pontifical catholique.** XXXIIIe année 1930. Mit 327 Bildern (945). Maison de la Bonne Presse, 5, rue Bayard, Paris. Brosch. Fr. 35.—

Die praktische Bedeutung dieses äußerst reichhaltigen kirchlichen Handbuchs wurde an dieser Stelle wiederholt hervorgehoben. Der Herausgeber, P. Eutrope Chardavoine, Assumptionist, ist unablässig bemüht, jeden neuen Jahrgang zu vervollkommen. Die Listen des Episkopats, der religiösen Orden, der Prälaten u. s. w. werden immer sorgfältig durchgesehen und ergänzt. Besondere Bedeutung kommt dem vorliegenden Band zu, da die Lösung der römischen Frage, die Lateranverträge und die Organisation des Vatikanstaates eingehend behandelt sind. Erwähnt seien noch die wissenschaftlich gediegenen Aufsätze über die Kardinäle des 14. Jahrhunderts, den Chorbischof bei den orientalischen Kirchen, den neuen benediktinischen Kalender. Man findet da auch die päpstlichen Allokutionen sowie den Text der jüngsten Konkordate mit Rumänien, Portugal und Preußen. Ein unentbehrliches Nachschlagemittel für alle, die sich in den kirchlichen Verhältnissen orientieren wollen.

Luxemburg. Dr Jos. Massarette.

21) **Abriß einer liturgiegeschichtlichen Darstellung des Meß-Stipendiums.** Von *Dr K. Jos. Merk* (X, 118). Stuttgart 1928, Otto Schloz. M. 7.50.

Der Autor versucht, die liturgiegeschichtliche Entwicklung des Meß-Stipendiums nachzuweisen. Zu diesem Zwecke werden aus einer großen Zahl von Urkundenbüchern des Mittelalters Belegstellen angeführt, in denen von Gaben der Gläubigen anlässlich der Darbringung des heiligen Meßopfers die Rede ist. Große Bedeutung legt der Verfasser der Unterscheidung von intra- und extramissalen Gaben sowie dem Aufkommen der reinen Privatmessen bei. Ob es das Beste ist (S. III), vom heutigen Begriff des Meß-Stipendiums auszugehen und mit diesem fertigen Begriff an die

Quellen heranzutreten, sei dahingestellt. Das Hauptverdienst der Arbeit liegt wohl darin, eine Reihe von Stellen vorgelegt zu haben, in denen von Gaben der Gläubigen anlässlich der Darbringung des heiligen Meßopfers gehandelt wird.

Graz.

Prof. J. Köck.

- 22) **Grundriß der Kinder- und Jugendfürsorge.** Mit einem Anhang der wichtigsten einschlägigen Gesetzestexte. Von *Jos. Beeking*. 8^o (XII u. 333). Freiburg i. Br. 1929, Herder. M. 4.20, geb. M. 5.60.

Das Buch läßt einen so recht erkennen, welche Fülle von Problemen die Worte Kinder- und Jugendfürsorge in sich schließen. Es bietet zwar in gedrängter Kürze, aber doch eingehend genug eine übersichtliche Darstellung der Bedeutung der Jugendwohlfahrtspflege im Gesamtrahmen des Erziehungswerkes und für das Volksganze, ihrer sozial-ethischen, rechtlichen und, was besonders zu begrüßen ist, in größerer Ausführlichkeit der Tatsachengrundlagen der Jugendwohlfahrtspflege, d. h. der gesundheitlichen und sittlichen Jugendnot und der inneren und äußeren Ursachen und Quellen der Jugendverwahrlosung (1. Teil), der Geschichte der Kinder- und Jugendfürsorge, der Grundfragen und Organisationsformen der freien und öffentlichen Fürsorge und auf 130 Seiten der Einzelaufgaben der Kinder- und Jugendfürsorge (2. Teil). Für reichsdeutsche Benützer des Buches erhöht sich seine Brauchbarkeit durch die im Anhang gebotenen Gesetzestexte. Im übrigen verdient es auch außerhalb der deutschen Reichsgrenze stärkste Beachtung und weiteste Verbreitung. Der Verfasser war als langjähriger Referent für Jugendfürsorge im Deutschen Caritasverband und nach einer fast zehnjährigen Erfahrung als Dozent in sozialen Schulen und an der Universität wie kaum ein anderer berufen und befähigt, ein so treffliches, alles Wesentliche enthaltende Lehr- und Lernbuch zu schreiben. Rezensent hätte nur den Wunsch, daß die Besonderheiten der ländlichen Jugendwohlfahrtsarbeit, die da und dort gestreift sind, noch etwas eingehender berücksichtigt worden wären. Die Ausstattung des Buches ist recht ansprechend, der Preis verhältnismäßig gering.

Freiburg i. Br.

J. B. Dieing.

- 23) **Hundert Jahre Fürsorge an der katholischen weiblichen Jugend.** Zur Jahrhundertfeier der Kongregation Unserer Frau von der Liebe des Guten Hirten 1829—1929. Herausgegeben von den deutschen Provinzen. 8^o (XVI u. 296). München 1929, Druck und Verlag der Salesianer.

Auch wer mit der Geschichte und dem segensreichen Wirken der weltumspannenden Kongregation der gewöhnlich „Gut-Hirtinnen“ genannten Schwestern Unserer Frau von der Liebe des Guten Hirten, die im Jahre 1929 auf ein hundertjähriges Bestehen zurückschaute, schon etwas vertraut ist, wird mit warmer, innerer Anteilnahme diese durch die Zusammenarbeit der deutschen und österreichischen Häuser und einige Beiträge von anderer Seite zustandegekommene Festschrift lesen. Ihr wesentlicher Inhalt ist die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der Kongregation in Deutschland und Österreich, der Rettungs- und Erziehungsarbeit an den gefährdeten Mädchen und Frauen und der Grundlagen der Erzieher Tätigkeit. Man gewinnt aus der Lektüre den Eindruck, daß die Klöster vom Guten Hirten nicht bloß in der Vergangenheit Großes geleistet haben, sondern auch, ohne sich auf ihre Tradition versteifen zu wollen, gewillt und nach besten Kräften bemüht sind, den neuzeitlichen Anforderungen, die an die Erziehungsanstalten, besonders auch angesichts

des Ausbaues der öffentlichen Fürsorge im heutigen Wohlfahrtsstaate, herantreten, gerecht zu werden. Eine Festpredigt zur Einkleidung und Profeß und eine Ansprache zur Einweihung des Schwesternseminares in München von Kardinal Faulhaber geben dem gezeichneten Bild einen prächtigen Rahmen.

Freiburg i. Br.

J. B. Dieing.

- 24) **Zu Füßen des Meisters.** Kurze Betrachtungen für vielbeschäftigte Priester. IV. (Schluß-) Band: *Die Morgendämmerung* (Kindheitsgeheimnisse). Mit einem Gesamtregister. Von *Anton Huonder S. J.* Kl. 8^o (XIII u. 350). Freiburg 1930, Herder.

Aus dem Nachlaß des verstorbenen Verfassers werden hier die Kindheitsgeheimnisse des Evangeliums zur Betrachtung vorgelegt. Die großartige Vorbereitung dieses Geheimnisses im Alten Bunde und in der Heidenwelt. Gründe, Wesen und Bedeutung der Menschwerdung, das Werden und Entfalten des Gotteskindes bis zur Taufe Jesu — Christologie und Mariologie in lieblichem Bunde — frisch und anschaulich geschildert, geben reichlichen Stoff zu fruchtbarem Nachdenken und frommem Nachsinnen.

St. Pölten.

Dr Alois Schrattenholzer.

- 25) **Menschenfischer.** Betrachtungen. Von *P. Charles S. J.* Deutsche Übersetzung. Kl. 8^o (VIII u. 70). St. Ottilien 1929, Missionsverlag.

Glühende Gedanken und Anmutungen, die das Feuer der Seele anfachen und unser Herz begeistern und stärken zu einem mächtigen Gebets- und Hilfskreuzzug für Ausbreitung des Glaubens, zu einem tätigen Missionsapostolat. Erschütternd wirkt der eindringliche Hinweis auf die unerlösten Scharen der Mohammedaner, Buddhisten und Hindu, der Chinesen, Japaner und kulturarmen Völker von Pol zu Pol, die so viele Keime des Guten bergen, mehr als unser versinkendes Abendland.

St. Pölten.

Dr Alois Schrattenholzer.

- 26) **Das Leben ruft.** Von *Robert Linhardt.* 1. bis 6. Tausend (VIII u. 219). Freiburg i. Br. 1929, Herder.

Dieses Werk gehört zum neuen Typus des religiösen Buches. Es spricht von den alten Dingen Kindheit, Arbeit, Leid, Freude und christlicher Religion zum Menschen nach dem großen Kulturbruch so wirklichkeitsvertraut und dabei so klar und fromm, daß man gerne mitgeht. Der Verfasser kennt das Leben und seine gesteigerten Nöten, aber unter seiner reifen Auffassung erweisen sich gerade die Zentralgedanken des Christentums als die natürliche Hilfe und Lösung. Man wird öfters nach diesem Buch greifen.

Linz a. D.

Dr Karl Eder.

- 27) **Von Menschen und Dingen der Zeit.** Von *Robert Linhardt.* 1. bis 6. Tausend (VIII u. 197). Freiburg i. Br. 1929, Herder. Kart. M. 3.—, in Ganzleinwand M. 4.—.

Ein Bruder geht zu Brüdern wie der Weltapostel unter das Menschen-gemisch der alten Foren. Was er ihnen über das Ewige und Zeitliche, über die lichten und dunklen Blätter der Gegenwart sagt, ist richtig und dabei so gesagt, daß man es annimmt. Da die altchristliche Methode des Nachgehens immer zeitgemäßer wird, braucht über die Daseinsberechtigung dieses zweiten Linhardt kein Wort verloren zu werden. Man freut sich, den Verfasser im Aufstieg zu sehen.

Linz a. D.

Dr Karl Eder.

28) **Kommet und kostet.** Erstkommunion-Ansprachen. Von *Dr Dionys Stiefenhofer*, Stadtpfarrer und Dekan in Dinkelsbühl. Paderborn 1930, Schöningh.

Der Verfasser bietet sieben Anreden zur Feier der ersten heiligen Kommunion und ebenso viele Ansprachen vor Erneuerung des Taufgelübdes, die er selber bei diesen Anlässen in seiner Pfarre gehalten hat. Rhetorische Beschwingtheit, Eindruckskraft, feinsinnige Diktion, Gedankenreichtum und reichliche Schriftverwertung sind unleugbare Vorzüge dieser Anreden. Für unsere Erstkommunikanten, die ja im allgemeinen erst im dritten Schuljahre stehen, ja zuweilen noch jünger sind, dürften die Ansprachen teilweise etwas zu hoch sein und bedürfen wohl einiger Überarbeitung im Sinne einer kindertümlicheren Fassung. Sicher aber sind sie eine ergiebige Fundgrube für packende und passende Gedanken für Anreden am „großen Tag“ unserer Kinder.

Linz a. D.

- *Katechet G. Bayr.*

[Neue Auflagen.]

1) **Lehrbuch des Kirchenrechtes** auf Grund des Cod. jur. can.³
Von *Dr E. Eichmann*. Zwei Bände (X u. 337 u. XII u. 598). Paderborn 1930, F. Schöningh.

Die dritte Auflage dieses bewährten Lehrbuches ist von seinem gelehrten Verfasser sowohl erweitert als verbessert worden. Infolge einer kurzen, prägnanten Ausdrucksweise wird es möglich, eine Fülle von Stoff in einem verhältnismäßig beschränkten Raume übersichtlich zusammenzustellen. Man wird dem Verfasser fast in allen Punkten zustimmen können. Nur an einigen wenigen Stellen scheinen ihm ungenaue Formulierungen unterlaufen zu sein. Zu B. I, S. 173 ist zu bemerken: damit ein Minorist, der eine Ehe eingeht, ipso iure in den Laienstand zurückversetzt wird, ist nach can. 132 nicht nötig, daß die Ehe gültig sei, sondern es genügt schon, daß sie wegen Gewalt und Furcht nicht ungültig sei. In Bezug auf B. II seien folgende Hinweise gestattet: S. 150. Zum Begriff einer Kirche gehört es nicht, daß sie durch „Konsekration“ dem Gottesdienst gewidmet sei, nach can. 1165 genügt schon die „Benediktion“. — S. 495. Was hier gesagt wird über den Nachweis der Absolution durch Beschneidung des Absolventen, könnte leicht Auffassungen erwecken, die im Widerspruch stehen zu can. 1757, § 3. — Für die stärkere Berücksichtigung des deutschen Staatskirchenrechtes kann man dem Verfasser nur dankbar sein. Der Umstand, daß auch „die Vernunft im Recht“ ausführlicher als bei den früheren Auflagen zur Darlegung kommt, trägt zum Verständnis des Stoffes bei und erweckt Liebe zu demselben. Zur noch besseren Erreichung dieses Zieles möchte der Rezensent auch vorschlagen (was fast allen Lehrbüchern des Kirchenrechtes zu wünschen ist), daß bei späteren Auflagen noch mehr als bisher Rücksicht genommen wird auf die Bedürfnisse der Seelsorge und der Lehrstoff erläutert wird durch kurze Hinweise auf praktische Fälle aus dem täglichen Leben.

Münster (Westf.).

P. Dr Heribert Jone O. M. Cap.

2) **De Principiis²⁰, De Praeceptis²⁰, De Sexto²³, De Sacramentis¹⁹**
von *Noldin-Schmitt* und **De Censuris^{22/23}** von *Noldin-Schönegger* sowie ein **Index Generalis totius operis**. Innsbruck, Fel. Rauch. M. 24.80.

Ein Moralwerk, das seine Brauchbarkeit durch eine derartige Auflagenziffer beweist, braucht keine Empfehlung mehr. Besonders zu be-

größen ist es, daß in den neuen Auflagen manche Fehler auf kirchenrechtlichem Gebiete, die sich unbemerkt eingeschlichen hatten, ausgemerzt wurden. Bei einem Werke von solchem Umfange ist es allerdings fast ein Ding der Unmöglichkeit, jeden unkorrekten Ausdruck zu vermeiden. Es seien daher folgende kurze Hinweise gestattet. Wegen can. 1111 ist das „*votum non reddendi debitum*“ ungültig, wenn es gemacht wird „*iam contracto matrimonio*“ und nicht erst, wie es De Sexto n. 101 heißt, „*matrimonio iam consummato*“. — De Praeceptis n. 211 wird gesagt, daß jemand, der Fasten gelobt hat, aber nicht Abstinenz halten kann, doch fasten muß. Dieses Beispiel dürfte wegen der Bestimmungen über den Inhalt des Fastengebotes nicht glücklich gewählt sein. Zu n. 350 ist zu bemerken, daß jemand, der sich duelliert hat, des kirchlichen Begräbnisses verlustig geht nicht nur, wenn er gestorben ist „*in conflictu ipso*“, sondern nach can. 1240, n. 4 auch „*ex vulnere inde relato*“, in beiden Fällen aber immer vorausgesetzt, daß er ohne Zeichen der Reue starb. — Die Erlaubnis, verbotene Bücher zu lesen, können nicht, wie es n. 712 heißt, „*Superiores regularium*“ geben, sondern nur die höheren Obern, aber in allen exemten klerikalischen Ordensgenossenschaften, also nicht bloß in den Orden. — Im Bande De Sacramentis ist zu bemerken: p. 97 wird ein apostolisches Indult verlangt, damit bei der Firmung ein einziger Pate für alle Knaben aufgestellt werde; vgl. dagegen can. 794, § 1; — p. 98 die Firmung muß nach can. 470, § 2 auch im Taufbuch vermerkt werden; — p. 129 die Austeilung der heiligen Kommunion „*una . . . hora post meridiem*“ ist jetzt allgemein erlaubt; vgl. can. 821, § 1 in Verbindung mit can. 867, § 4; — p. 145 wer sakrilieus zelebriert muß nicht „*quamprimum*“ beichten; vgl. can. 807; — p. 503 die Irregularität ex defectu natalium wird nicht aufgehoben „*per professionem religiosam*“, sondern nach can. 984 nur durch die feierliche Profeß. — Nicht ganz konsequent dürfte es sein, wenn p. 143 anscheinend bewiesen wird, die Pflicht, vor Empfang der heiligen Kommunion zu beichten, sei ex praecepto ecclesiae und dann p. 229 gesagt wird, kraft göttlichen Gebotes müsse man beichten „*quando susciplendum est sacramentum eucharistiae*“. — Wie man schon auf den ersten Blick sieht, beziehen sich diese kleinen Aussetzungen nur auf nebensächliche Dinge. Sie tun deshalb der Gedeihenheit des ausgezeichneten Werkes durchaus keinen Eintrag, sondern wollen in bescheidener Weise helfen, seinen Wert noch zu steigern.

Münster (Westf.).

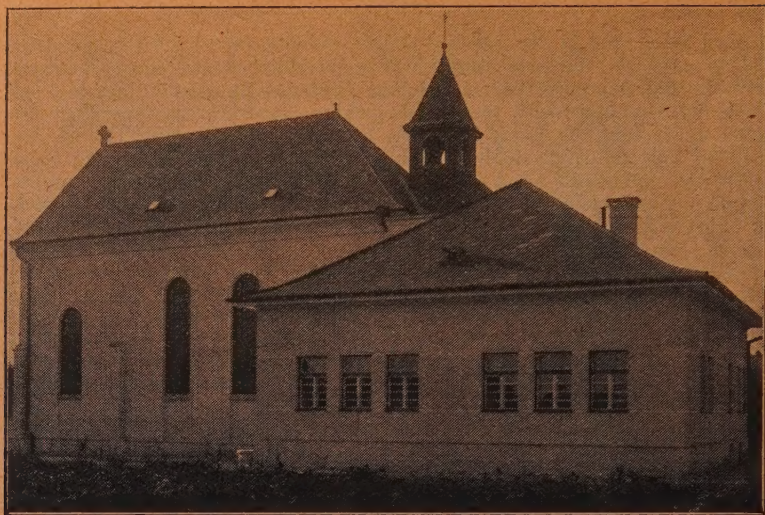
P. Dr. Heribert Jone O. M. Cap.

3) Die Vesperpsalmen der Sonn- und Feiertage. Weiteren Kreisen erklärt. Von M. Kardinal Faulhaber. 12^o (342). Verbesserte und vermehrte Aufl. München 1930, Kösel-Pustet. M. 8.50.

„Möge der ewig alte und ewig neue, der ewig bekannte und ewig unbekannte Psalter mehr und mehr das Gebetbuch der Gläubigen werden!“ Dieser Wunsch des hohen Verfassers war der Beweggrund, dieses seit achtzehn Jahren vergriffene Vesperpsalmenbuch neuverbessert und vermehrt herauszugeben. Was der ehemalige Universitätsprofessor von Straßburg unternahm, nämlich die kirchlichen Vesperandachten des Elsässer Volkes zu vertiefen, das will der Kirchenfürst nunmehr für weitere Volkskreise erzielen, wo „*dank der liturgischen Bewegung, einer der neuzeitlichen Feuerzungen des Heiligen Geistes, sich manche gottsuchende Seelen entschlossen haben, das Gebetsleben der Kirche mitzuleben und, sei es täglich, sei es an Sonn- und Feiertagen, sei es wenigstens an den höchsten Feiertagen mit der Kirche die Vesper zu beten*“. Das lehrreiche Einführungskapitel „*Zum Verstehen der Psalmen im allgemeinen*“ sowie die geistvollen Abhandlungen über die einzelnen Psalmen machen das Buch zu einer wahren Perle unserer Erbauungsliteratur, für die der Verlag eine würdige, vornehme Fassung geschaffen hat.

Linz a. D.

Josef Huber, Spiritual.



Kirche und Jugendheim in Untergaumberg.

Wir glauben es jenen unserer Abonnenten, die zur Errichtung der Papstjubiläumstiftung der Quartalschrift, zur Kirche und zum Jugendheim in Untergaumberg, beigetragen haben, schuldig zu sein, ein Bild der beiden Baulichkeiten zu bringen. Der ursprüngliche Plan mußte auf Verlangen der Baubehörde und der Bausachverständigen etwas abgeändert werden.

Die Konsekration der Kirche und die Einweihung des Jugendheimes fand am 12. Oktober 1930 statt; mit diesem Tage wurden beide Gebäude ihrer Bestimmung übergeben.

Nochmals tausendfachen Dank für die Mithilfe und das Interesse, welches weite Kreise unserer Leser der Papstjubiläumstiftung entgegengebracht haben!



Einladung zum Bezug

des

84. Jahrganges der Quartalschrift 1931.

Mit diesem Hefte schließt der gegenwärtige Jahrgang unserer Zeitschrift. Aus diesem Anlasse drängt es uns, allen unseren P. T. Mitarbeitern den wärmsten Dank für die der Quartalschrift geleisteten Dienste auszusprechen. Nach Gott verdanken wir ja ihrer hervorragenden Arbeit das Gute, das unsere Zeitschrift stiften konnte. Mögen sie auch in Zukunft ihr Wissen, ihr Können und ihre Erfahrungen in den Dienst der Quartalschrift stellen; die Schriftleitung bittet innigst darum.

Neue Mitarbeiter heißen wir stets willkommen, besonders jene, welche die brennenden Fragen der modernen Seelsorge behandeln und Mittel und Wege zeigen, wie die der Kirche entfremdeten Arbeitermassen zum Glauben wieder zurückgeführt, wie die Jugend, besonders die Arbeiterjugend, vor dem Verderben bewahrt werden kann u. s. w.

Nicht minder herzlichen Dank sagen wir allen unseren P. T. Abonnenten, sowohl jenen, welche schon seit Jahren die Quartalschrift beziehen, als auch denen, die erst dieses Jahr in den Kreis unserer Leser eingetreten sind. Ihrer Treue und Unterstützung verdankt die Quartalschrift ihre Leistungsfähigkeit und weite Verbreitung. An den Dank knüpfen wir die herzlichste Bitte, unsere Abonnenten mögen auch im kommenden Jahre der Quartalschrift treu bleiben und ihr womöglich noch weitere Abnehmer gewinnen.

Für Anregungen aus dem Leserkreise sind wir stets dankbar; besonders würde es uns sehr freuen, wenn die Leser selbst ihre Wünsche äußern würden hinsichtlich der Fragen und Themen, die sie gern in unserer Zeitschrift behandelt sehen möchten.

Da der Verwaltung der Quartalschrift nicht bloß viel Arbeit, sondern auch große Auslagen erspart werden, wenn der Bezugspreis prompt eingezahlt wird, bitten wir unsere P. T. Abonnenten, *etwa noch ausständige Abonnements* ehestens begleichen und den Bezugspreis für den *neuen* Jahrgang baldigst einsenden zu wollen.

Zur *Erneuerung des Abonnements* liegen Zahlkarten bei; zur Begleichung noch *rückständiger Zahlungen* für **1930** werden in *eigenen Kuverts Erlagscheine* zugesandt.

Obgleich in den letzten Jahren und auch im Laufe dieses Jahres die Druckkosten und Papierpreise wiederholt eine Erhöhung erfahren haben, bleibt der Bezugspreis für 1931 derselbe wie im verflossenen Jahre. *Die Preise für die einzelnen Länder siehe auf der vierten Umschlagseite, woselbst auch die Bezugsbedingungen angegeben sind.*

Wie in früheren Jahren so ist auch jetzt wieder die Leitung der Quartalschrift bereit, in berücksichtigungswerten Fällen Ermäßigungen des Bezugspreises zu gewähren.

Redaktion u. Administration
der
Theol.-prakt. Quartalschrift.

Soeben erschienen:

„Klerus und Politik“ von Dr L. Kopler. Separatdruck der gleichnamigen Artikelserie aus der Theol.-prakt. Quartalschrift 1929. Preis 1 S. (Porto separat).

Früher erschien vom gleichen Verfasser:

„Religion und Politik“. Preis 50 g. Zu beziehen von der Administration der Theol.-prakt. Quartalschrift oder vom Katholischen Volksverein für Oberösterreich, Linz, Harrachstraße 12.

Beide Abhandlungen sind auch in Form einer einzigen Schrift unter dem Titel: **Religion und Politik, Klerus und Politik** zu haben. Preis 2 S. (Porto separat.) Zu beziehen von der Administration der Theol.-prakt. Quartalschrift.

Dieses Buch „sollte sich in der Hand jedes gebildeten Katholiken und besonders jedes Geistlichen finden“. So P. V. Cathrein S. J. in diesem Jahrgang der Quartalschrift Seite 442.